AVERROES
ET L'AVERROÏSME

ESSAI HISTORIQUE

PAR

ERNEST RENAN

PARIS

AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE

RUE DES GRÈS, 5

1852

BIBLIOTH. R.F. NATIONALE

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

PRÉFACE.

S'il ne fallait chercher dans l'histoire de la philosophie que des résultats positifs et immédiatement applicables aux besoins de notre temps, on devrait reprocher au sujet de ces recherches d'être à peu près stérile. Je suis le premier à reconnaître que nous n'avons rien ou presque rien à apprendre ni d'Averroès, ni des Arabes, ni du moyen âge. Bien que les problèmes qui préoccupent aujourd'hui l'esprit humain soient au fond identiques à ceux qui l'ont toujours sollicité, la forme sous laquelle ces problèmes se posent de nos jours est si particulière à notre siècle, que très-peu des anciennes solutions sont encore susceptibles d'y être appliquées. Il ne faut demander au passé que le passé lui-même. L'histoire politique s'est ennoblie, depuis qu'on a cessé d'y chercher des *leçons* d'habileté ou de morale. De même, l'intérêt de l'histoire philosophique réside moins peut-être dans les enseignements positifs qu'on en peut tirer, que dans le tableau des évolutions de l'esprit humain.

Le trait caractéristique du XIX[e] siècle est d'avoir substitué la méthode historique à la méthode dogmatique, dans toutes les études relatives à l'esprit humain.

L'histoire, en effet, est la forme nécessaire de la science de tout ce qui est soumis aux lois de la vie changeante et successive. La science des langues, c'est l'histoire des langues; la science des littératures et des philosophies, c'est l'histoire des littératures et des philosophies. La science de l'esprit humain, c'est, de même, l'histoire de l'esprit humain. La psychologie n'envisage que l'individu, et elle l'envisage d'une manière abstraite, absolue, comme un sujet permanent et toujours identique à lui-même; aux yeux de la critique, la conscience se fait dans l'humanité comme dans l'individu ; elle a son histoire. Le grand progrès de la critique a été de substituer la catégorie du *devenir* à la catégorie de l'*être*, la conception du relatif à la conception de l'absolu, le mouvement à l'immobilité. Autrefois, tout était considéré comme étant; on parlait de philosophie, de droit, de politique, d'art, de poésie, d'une manière absolue; maintenant tout est considéré comme en voie de se faire. Ce n'est pas qu'autrefois la marche et le développement ne fussent, comme aujourd'hui, la loi générale : la terre tournait avant Copernic, bien qu'on n'eût pas conscience de son mouvement. Les hypothèses substantielles précèdent toujours les hypothèses phénoménales; la statue égyptienne, immobile et les mains collées aux genoux, est l'antécédent nécessaire de la statue grecque, qui vit et qui se meut.

A ce point de vue de la science critique, ce qu'on recherche dans l'histoire de la philosophie, c'est beaucoup moins de la philosophie proprement dite

que de l'histoire. La philosophie arabe est assurément un fait immense dans les annales de l'esprit humain, et un siècle curieux comme le nôtre ne devra point passer sans avoir restitué cet anneau de la tradition. Il faut pourtant s'y résigner à l'avance : il ne sortira de cette étude presque rien que la philosophie contemporaine puisse s'assimiler avec avantage, si ce n'est le résultat historique lui-même. Ce n'est pas à la race sémitique que nous devons demander des leçons de philosophie. Par une étrange destinée, cette race, qui a su imprimer à ses créations religieuses un si haut caractère d'originalité, n'a pas produit le plus petit essai d'analyse et de philosophie indigène. La recherche réfléchie, indépendante, sévère, courageuse de la vérité, semble avoir été le partage de cette race indo-européenne, qui, du fond de l'Inde jusqu'aux extrémités de l'Occident et du Nord, depuis les siècles les plus reculés jusqu'aux temps modernes, a cherché à expliquer Dieu, l'homme et le monde au sens rationaliste, et a laissé derrière elle, comme échelonnés aux divers degrés de son histoire, ces systèmes, toujours et partout soumis aux lois d'un développement logique. La philosophie, au contraire, chez les Sémites, n'a jamais été qu'un emprunt purement extérieur et sans fécondité, une imitation factice de la philosophie grecque.

Il en faut dire autant de la philosophie du moyen âge. Le moyen âge, si profond, si original, si poétique dans l'élan de son enthousiasme religieux, n'est, sous le rapport de la culture intellectuelle, qu'un long

tâtonnement pour revenir à la grande école de la noble pensée, c'est-à-dire à l'antiquité. La renaissance, loin d'être, comme on l'a dit, un égarement de l'esprit moderne, fourvoyé après un idéal étranger, n'est que le retour à la vraie tradition de l'humanité civilisée. Pourquoi reprocher à la renaissance et aux temps modernes de faire avec science et discernement, ce que le moyen âge faisait sans critique? Valait-il mieux étudier Aristote sur des traductions détestables que de l'étudier dans le texte? Valait-il mieux connaître Platon par quelque mauvais commentaire du Timée, ou par des citations de seconde main, que par l'ensemble de ses œuvres? Valait-il mieux connaître Homère par Dictys et Darès que de lire l'Iliade et l'Odyssée?

Tout ce que l'Orient sémitique, tout ce que le moyen âge ont eu de philosophie proprement dite, ils le doivent à la Grèce. Si donc il s'agissait de choisir dans le passé une autorité philosophique, la Grèce seule aurait le droit de nous donner des leçons; non pas cette Grèce d'Égypte et de Syrie, altérée par le mélange d'éléments barbares; mais la Grèce originale et sincère, dans son expression pure et classique. Au contraire, si, au lieu de demander des doctrines au passé, nous ne lui demandons que des faits, les époques de décadence et de syncrétisme, les périodes de transmission et d'altération lente, auront plus d'intérêt que les périodes de perfection, où la saillie originale du génie semble parfois s'effacer sous la perfection de la forme et l'exacte mesure de la pensée.

Ces observations m'ont semblé nécessaires pour

prévenir le reproche d'avoir consacré tant de soins à une doctrine qui n'a plus rien à faire avec nous. Mais du moment où l'on admet que l'histoire de l'esprit humain est la plus grande réalité ouverte à nos investigations, toute recherche sur ce terrain prend une signification et une valeur. Il est, en un sens, plus important de savoir ce que l'esprit humain a pensé sur un problème, que d'avoir un avis sur ce problème; car, lors même que la question est insoluble, le travail de l'esprit humain pour le résoudre constitue un fait expérimental, qui a toujours son intérêt; et en supposant que la philosophie soit condamnée à n'être jamais qu'un éternel et vain effort pour définir l'infini, on ne peut nier, au moins, qu'il n'y ait là pour les esprits curieux un spectacle très-digne de leur attention.

Je me suis, en général, interdit d'exprimer mon sentiment sur les problèmes que le sujet m'amenait à toucher, ou, du moins je l'ai fait aussi sobrement que possible, ne cherchant qu'à représenter avec exactitude l'originalité des caractères et la physionomie des écoles. Les écoles sont en philosophie ce que les partis sont en politique; le système personnel de l'historien ne sert presque toujours qu'à fausser son jugement et à gâter l'effet de son tableau. Qui sait si la finesse d'esprit ne consiste pas à s'abstenir de conclure? Ce n'est là, remarquez-le bien, ni l'indifférence ni le scepticisme; c'est la critique : on n'est historien qu'à condition de savoir reproduire à volonté en soi-même les différents types de la vie du passé, pour en comprendre l'originalité, et pour les trouver tour à tour

légitimes et défectueux, beaux et laids, dignes d'amour et de haine.

J'enlèverais à ce travail sa plus honorable recommandation, si je ne disais qu'il a été entrepris d'après les conseils de MM. Victor Cousin et Victor Le Clerc. Quelque indigne qu'il puisse paraître de la bienveillance avec laquelle ces hommes éminents l'ont encouragé, on y verra, j'espère, un faible résultat du mouvement qu'ils ont imprimé aux études d'histoire littéraire et philosophique. Je manquerais aussi à mes plus chers souvenirs, si je ne mentionnais ici les personnes dont la complaisance m'a permis d'enrichir de tant de documents inédits l'histoire de l'averroïsme padouan : M. l'abbé Valentinelli, bibliothécaire de Saint-Marc, à Venise; M. Baldassare Poli, professeur de philosophie à l'Université de Padoue; le savant M. Samuel Luzzatto; tant d'autres encore, qui m'ont fait apprécier si vivement l'hospitalité italienne. Enfin, je dois exprimer ma reconnaissance à MM. Thomas Muñoz et Jose de Alava, membres de l'Académie de Madrid, qui m'ont fait obtenir de l'Escurial la copie d'un document arabe fort important pour le sujet qui m'occupe.

J'ai eu soin de témoigner, dans mes notes, ce que je dois aux excellents travaux dont la philosophie aristotélique a déjà été l'objet parmi nous. On verra surtout de quelle utilité m'ont été les belles recherches de M. Hauréau sur la philosophie scolastique, et celles de M. Munck sur la philosophie arabe et juive au moyen âge. Indépendamment de l'article si sub-

stantiel qu'il a inséré, sur Ibn-Roschd, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, M. Munck a recueilli, sur le Commentateur et sa famille, des documents intéressants, qu'il aurait déjà publiés, sans le fatal accident qui a interrompu ses savantes occupations. Entrepris à un autre point de vue, mon travail, loin de rendre le sien inutile, ne servira qu'à le faire désirer, si, comme nous l'espérons, la science n'est point privée des résultats qu'elle était en droit d'attendre d'un esprit aussi sagace e d'une érudition aussi exercée.

stantiel qu'il a inséré, sur Ibn-Roschd, dans le Dictionnaire des sciences philosophiques, M. Munck a recueilli, sur le Commentateur et sa famille, des documents intéressants, qu'il aurait déjà publiés, sans le fatal accident qui a interrompu ses savantes occupations. Entrepris à un autre point de vue, mon travail, loin de rendre le sien inutile, ne servira qu'à le faire désirer, si, comme nous l'espérons, la science n'est point privée des résultats qu'elle était en droit d'attendre d'un esprit aussi sagace et d'une érudition aussi exercée.

TABLE DES MATIÈRES.

Préface I

PREMIÈRE PARTIE.

AVERROÈS.

CHAPITRE PREMIER.

VIE ET TRAVAUX D'AVERROÈS.

I. Coup d'œil sur les fortunes diverses de la philosophie, dans l'Espagne arabe, avant Ibn-Roschd........ 1
II. Biographie d'Ibn-Roschd........ 7
III. Des causes de la disgrâce d'Ibn-Roschd, et des persécutions dont la philosophie fut l'objet chez les musulmans au XII^e^ siècle........ 22
IV. De la fortune d'Ibn-Roschd chez ses coreligionnaires........ 28
V. Des fables dont s'est grossie la biographie d'Ibn-Roschd........ 32
VI. Des connaissances d'Ibn-Roschd, et des sources où il les avait puisées........ 34
VII. Son admiration fanatique pour Aristote........ 40
VIII. Des commentaires d'Ibn-Roschd........ 43
IX. Énumération de ses ouvrages........ 48
X. Du texte arabe d'Ibn-Roschd. Manuscrits arabes, hébreux et latins........ 59
XI. Éditions de ses œuvres........ 63

CHAPITRE II.

DOCTRINE D'AVERROÈS.

I. Antécédents de la doctrine d'Ibn-Roschd. Les philosophes arabes. 66
II. Sectes musulmanes. Motecallemîn........ 76

III. Problème de l'origine des êtres : matière première, premier moteur, providence........ 81
IV. Théorie du ciel et des intelligences........ 88
V. Théorie de l'intellect dans Aristote........ 94
VI. Progrès de cette théorie chez les commentateurs grecs d'Aristote. 99
VII. Théorie de l'intellect chez les Arabes. Unité de l'intellect actif. 103
VIII. Union avec l'intellect actif; perception des substances séparées........ 110
IX. Immortalité collective; résurrection........ 119
X. Morale et politique d'Ibn-Roschd........ 125
XI. Sentiments religieux d'Ibn-Roschd........ 128

DEUXIÈME PARTIE.

L'AVERROÏSME.

CHAPITRE PREMIER.

L'AVERROÏSME CHEZ LES JUIFS.

I. Coup d'œil général sur la philosophie juive........ 137
II. Moïse Maimonide........ 140
III. Ibn-Roschd adopté par les juifs........ 142
IV. Traductions hébraïques d'Ibn-Roschd........ 145
V. Lévi ben-Gerson et Moïse de Narbonne........ 152
VI. xv^e siècle; Élie del Medigo, etc........ 154

CHAPITRE II.

L'AVERROÏSME DANS LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

I. De l'introduction des textes arabes dans la philosophie scolastique........ 158
II. Premières traductions latines d'Averroès; Michel Scot........ 162
III. Hermann l'Allemand. Traduction des œuvres médicales...... 166
IV. Première influence d'Averroès dans la philosophie scolastique. 173
V. Opposition de Guillaume d'Auvergne........ 179
VI. Opposition d'Albert le Grand........ 183
VII. Opposition de saint Thomas........ 187
VIII. Opposition de toute l'école dominicaine........ 196

IX. Opposition de Gilles de Rome.......................... 200
X. Opposition de Raymond Lulle.......................... 203
XI. L'averroïsme dans l'école franciscaine.......................... 206
XII. L'averroïsme dans l'Université de Paris.......................... 213
XIII. De l'incrédulité au moyen âge.......................... 222
XIV. Influence des Hohenstaufen.......................... 228
XV. Averroès devient le représentant de l'incrédulité. Légende de l'Averroès incrédule.......................... 232
XVI. Du rôle d'Averroès dans la peinture italienne du moyen âge. 238
XVII. Adoption universelle du Grand Commentaire.......... 249

CHAPITRE III.

L'AVERROÏSME DANS L'ÉCOLE DE PADOUE.

I. Caractère général de l'école de Padoue.......................... 255
II. Averroïsme médical. Pierre d'Abano.......................... 258
III. Lutte de Pétrarque contre l'averroïsme.......................... 260
IV. Jean de Jandun, frà Urbano, Paul de Venise............ 268
V. Gaetano de Tiene, Vernias.......................... 276
VI. Lutte de Pomponat et d'Achillini.......................... 281
VII. Alexandristes et averroïstes. Concile de Latran........... 289
VIII. Augustin Niphus.......................... 292
IX Zimara. Averroïsme orthodoxe.......................... 296
X. Remaniement général des traductions d'Averroès. Les Juntes, Bagolini.......................... 300
XI. Opposition à l'averroïsme. Opposition des péripatéticiens hellénistes.......................... 305
XII. Opposition platonicienne : Marsile Ficin.......................... 309
XIII. Opposition humaniste : Louis Vivès, Pic de la Mirandole... 312
XIV. Continuation de l'enseignement averroïste à Padoue : Zabarella.......................... 319
XV. César Cremonini. Ruine du péripatétisme en Italie.......... 325
XVI. L'averroïsme envisagé comme synonyme d'impiété : Césalpin, Cardan, Vanini.......................... 332
XVII. Averroès hors de l'Italie. Jugements divers.............. 339

APPENDICE.

I. Fragment du traité inédit d'Averroès sur la *possibilité de l'union avec l'intellect actif* 347

II. Fragment du traité *Des Erreurs des philosophes* de Gilles de Rome, relatif à Averroès 349

III. Exposition de la doctrine averroïste de l'intellect, par Benvenuto d'Imola 352

IV. Fragment de la XXXIIIᵉ leçon de Frédéric Pendasio sur le traité de l'Ame 353

V. Préambule du cours de Cremonini sur le traité de l'Ame 357

VI. Lettre de l'inquisiteur de Padoue à Cremonini, et réponse de Cremonini 359

AVERROÈS ET L'AVERROÏSME.

PREMIÈRE PARTIE.

AVERROÈS.

CHAPITRE PREMIER.

VIE ET OUVRAGES D'AVERROÈS

§ I.

La vie d'Averroès occupe la durée presque entière du XII^e^ siècle, et se lie à tous les événements de cette époque décisive dans l'histoire de la civilisation musulmane. Le XII^e^ siècle vit définitivement échouer la tentative formée par les Abbasides d'Orient et les Omeyyades d'Espagne, de créer dans l'islamisme un développement rationnel et scientifique. Quand Averroès mourut, en 1198, la philosophie arabe perdit en lui son dernier représentant.

Par les malheurs de sa vie et par la réputation imméritée dont il jouit après sa mort, Averroès participa aux inconvénients et aux bénéfices de cette situation. Venu après un siècle de grande culture intellectuelle, au

moment où cette culture s'affaisse pour ainsi dire sur elle-même, si les malheurs de sa vieillesse attestent le discrédit où est tombée la cause qu'il défend, par une heureuse compensation, il recueille presque seul la gloire des travaux qu'il n'a fait que résumer. Averroès est en quelque sorte le Boèce de la philosophie arabe, un de ces hommes de décadence, compensant par la masse de leurs œuvres ce qui leur manque en originalité, compilant, commentant, puisqu'il est trop tard pour créer, derniers soutiens d'une civilisation qui s'écroule, mais, par une fortune inespérée, voyant leur nom s'attacher à ces débris, et leurs écrits devenir la formule abrégée par laquelle cette civilisation entre pour sa part dans l'œuvre commune de l'esprit humain.

La philosophie arabe-espagnole comptait à peine deux siècles d'existence, lorsqu'elle se vit brusquement arrêtée par le fanatisme religieux, les bouleversements politiques, les invasions étrangères. Le calife Hakem II, au x[e] siècle, eut la gloire d'ouvrir cette brillante série d'études, qui, par l'influence qu'elle a exercée sur l'Europe chrétienne, tient une place si importante dans l'histoire de la civilisation. L'Andalousie, disent les historiens musulmans, devint sous son règne un grand marché où les productions littéraires des différents climats étaient immédiatement apportées à vendre[1]. Les livres composés en Perse et en Syrie étaient souvent connus en Espagne avant de l'être en Orient. Hakem envoya mille dinars de

1. Pascual de Gayangos; *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, from the text of Al-Makkari* (London, 1840), t. I[er], append., p. XL et suiv., t. II, p. 168 et suiv. — Casiri, *Bibl. arab. hisp.*, t. II, p. 37-38 et 201-202. — Middeldorpf, *Comment. de institutis litterariis in Hispania quæ Arabes auctores habuerunt* (Gœttingæ, 1810), p. 11, 59. — Ibn-Abi-Oceibia, dans la vie d'Ibn-Bâdja (Bibl. nat., suppl. ar. 673, fol. 195).

pur or à Abulfaradj-el-Isfahani pour avoir le premier exemplaire de sa célèbre Anthologie ; et, en effet, ce bel ouvrage fut lu dans l'Andalousie avant de l'être dans l'Irak. Il entretenait au Caire, à Bagdad, à Damas, à Alexandrie, des agents chargés de lui procurer à quelque prix que ce fût les ouvrages de science ancienne et moderne. Son palais devint un atelier où l'on ne rencontrait que copistes, relieurs, enlumineurs. Le catalogue de sa bibliothèque formait à lui seul quarante-quatre volumes, et encore n'y trouvait-on que le titre et la description sommaire du livre. Quelques écrivains racontent que le nombre des volumes montait jusqu'à quatre cent mille, et que pour les transporter d'un local à un autre, il ne fallait pas moins de six mois. Hakem d'ailleurs était profondément versé dans la science de la généalogie et de la biographie. Il n'y avait livre qu'il ne lût ; puis il écrivait sur des feuilles volantes le nom, le surnom, le nom patronymique de l'auteur, sa tribu, sa famille, l'année de sa naissance et de sa mort, et les anecdotes qui couraient sur son compte. Il passait le reste de son temps à en causer avec les lettrés qui accouraient à sa cour de toutes les parties du monde musulman.

Les Arabes d'Andalousie, même avant Hakem, s'étaient sentis portés vers les études libérales, soit par l'influence de ce beau climat, soit par leurs rapports continuels avec les juifs et les chrétiens. Les efforts de Hakem, secondés par des dispositions si favorables, développèrent dans ce pays un des mouvements littéraires les plus brillants du moyen âge. Le goût de la science et des belles choses avait établi au x^e^ siècle, dans ce coin privilégié du monde, une tolérance dont les temps modernes peuvent à peine nous offrir un exemple. Chrétiens, juifs, musulmans parlaient la même langue, chan-

taient les mêmes poésies, participaient aux mêmes études littéraires et scientifiques. Toutes les barrières qui séparent les hommes étaient tombées; tous travaillaient d'un même accord à l'œuvre de la civilisation commune. Les académies de Cordoue, Grenade, Tolède, Séville, Xativa, Valence, Jaen, Murcie, Almeria, Malaga, Velez devinrent des centres actifs d'études philosophiques et scientifiques.

Mais la cause fatale qui a étouffé chez les musulmans les plus beaux germes de développement intellectuel, le fanatisme religieux, préparait déjà la ruine de l'œuvre de Hakem. Les théologiens d'Orient avaient élevé des doutes sérieux sur le salut du calife Mamoun, parce qu'il avait troublé la piété musulmane par l'introduction de la philosophie grecque[1]. Les rigoristes d'Espagne ne se montrèrent pas moins sévères. Le hâdjib Almansour, ayant usurpé le pouvoir sur le faible Hischâm, fils de Hakem, comprit que tout lui serait pardonné s'il voulait satisfaire l'antipathie instinctive des imams et du peuple contre les études rationnelles. Il fit donc rechercher dans la bibliothèque recueillie si curieusement par Hakem tous les ouvrages de philosophie, d'astronomie et des autres sciences cultivées par les anciens. Tous furent brûlés sur les places publiques de Cordoue, ou jetés dans les puits et dans les citernes du palais, où on les ensevelit sous des amas d'ordures, de pierres et de décombres. On ne garda que les livres de théologie, de grammaire et de médecine. « Cette action d'Almansour, dit l'historien Saïd de Tolède[2], a été attribuée par les chroniqueurs du

1. Les malheurs qui lui arrivèrent furent considérés comme une punition de son attachement à la philosophie (Abulfeda, *Annales Moslem.*, II, 148, 150).

2. Gayangos, t. I^er^, append., p. XL et suiv.

temps, au désir de gagner de la popularité parmi la multitude, et de trouver moins d'opposition, en jetant une sorte de flétrissure sur la mémoire du calife Hakem, dont il cherchait à usurper le trône. » Nous verrons en effet combien les philosophes étaient peu populaires en Andalousie. Le peuple n'a jamais aimé les sages; il supporte plus difficilement encore l'aristocratie de la raison que celle de la naissance et de la fortune. Depuis l'édit d'Almansour, la philosophie fut l'objet d'une persécution ouverte en Espagne. Ceux qui s'y livraient étaient déclarés impies par les chefs de la loi, et les savants étaient obligés de cacher soigneusement leur science, même à leurs plus intimes amis, de peur de se voir dénoncés et condamnés comme hérétiques.

Les bouleversements dont l'Espagne musulmane fut le théâtre au XI^{e} siècle achevèrent de faire disparaître les restes de l'œuvre civilisatrice des Omeyyades. Cordoue, le centre des bonnes études, fut saccagée, le palais des califes renversé, les collections détruites. Les restes de la bibliothèque de Hakem furent vendus à vil prix et dispersés dans le pays. Saïd dit en avoir vu plusieurs volumes à Tolède, et avoue que ce qu'ils contenaient aurait dû les faire brûler, si les recherches faites sous Almansour avaient été conduites avec autant d'intelligence que de passion.

La philosophie avait pourtant des racines si profondes dans ce beau pays, que tous les efforts tentés pour la détruire ne servaient qu'à la faire revivre. « Avec ces restes précieux, continue Saïd, on renouvela l'étude des anciens philosophes. Les savants recommencèrent à fréquenter les gras pâturages de la philosophie; les hommes instruits revinrent aux sciences naturelles, en

sorte qu'au temps présent (1068), on peut dire que ces études sont aussi florissantes qu'elles l'ont jamais été. Que Dieu en soit loué ! Les progrès de ces sciences cependant pourraient encore être plus prompts, s'ils n'étaient pas arrêtés par la rigidité et la dévotion de quelques-uns de nos rois, qui, de même que leurs prédécesseurs, les ont en aversion ; et si les savants de notre temps n'étaient pas obligés chaque année de déposer la plume pour saisir l'épée, et marcher à la défense de nos frontières attaquées par les infidèles. »

Ainsi, sans resplendir de cette auréole d'éclat et de prospérité dont elle jouit sous les règnes de Hakem et de Hischâm, la philosophie arabe fleurit encore en Espagne dans la seconde moitié du XIe siècle. L'expérience a prouvé que la philosophie n'a besoin ni de protection ni de faveur : elle ne demande permission à personne et ne reçoit d'ordre de personne. C'est le plus spontané de tous les produits de la conscience humaine. L'âge d'or du règne de Hakem n'a légué à l'avenir aucun nom illustre; harcelés par le fanatisme, Avempace, Abubacer, Avenzoar, Averroès ont vu leur nom et leurs œuvres entrer dans le courant de la vie européenne, c'est-à-dire de la véritable vie de l'humanité. Rien pourtant ne saurait arrêter l'ignorance, le jour où il lui est donné de prévaloir, et où la raison s'abdique elle-même. C'est à ce triomphe de la barbarie que nous assisterons dans les derniers jours d'Averroès, et surtout dans les années qui suivirent la mort de ce dernier représentant de la philosophie musulmane.

§ II.

Les sources pour la biographie d'Ibn-Roschd[1] sont : 1° Un article étendu, mais mutilé du commencement, dans un supplément aux dictionnaires des grands hommes d'Ibn-Baschkoual et d'Ibn-el-Abbar, que possède la Bibliothèque nationale (suppl. arabe, 682), et dont l'auteur est Abou-Abdallah Mohammed, fils d'Abou-Abdallah Mohammed, fils d'Abd-el-Melik el-Ansâri, de Maroc[2]. 2° La notice qu'Ibn-Abi-Oceibia lui a consacrée dans son *Histoire des médecins*[3]. 3° L'article de Léon l'Africain dans son livre des *Hommes illustres chez les Arabes*[4]. 4° Quelques passages des historiens de l'Espa-

1. Le nom latin d'*Averroès* s'est formé d'*Ibn-Roschd* par l'intermédiaire de l'hébreu, où *Ibn* devient *Aben* ou *Aven*. Peu de noms ont subi des transcriptions aussi variées : *Ibin-Rosdin, Filius Rosadis*, *Ibn-Rusid*, *Ben-Raxid*, *Ibn-Ruschod*, *Ben-Resched*, *Aben-Rassad*, *Aben-Rois*, *Aben-Rasd*, *Aben-Rust*, *Avenrosd*, *Avenryz*, *Adveroys*, *Benroist*, *Avenroyth*, *Averroysta*, etc. Les prénoms d'Averroès ont fourni d'autres variantes : *Abulguail*, *Aboolit*, *Alulidus*, *Ablult*, *Aboloys*. En tête du *Colliget*, on lit : *Membucius* (ou *Mahuntius*, ou *Mauuitius*), *qui latine dicitur Averroys* (anc. fonds, 6949 et 7052; Arsenal, sc. et arts, 61), probablement par altération du nom de Mohammed. En effet, Hildebert, dans son poëme sur Mahomet, appelle ce faux prophète *Mamutius*.

2. Ce volume renferme seulement la biographie des personnages qui ont porté le nom de Mohammed. Les premiers feuillets de la vie d'Ibn-Roschd ont disparu, et je dois dire que cet article, privé de titre et transposé hors de son rang alphabétique, m'eût probablement échappé, si M. Munck, qui a fait un examen spécial de ce manuscrit, ne me l'eût indiqué.

3. Ms. arabe de la Bibl. nat. (suppl. ar., 673), f. 201 v° et suiv. — M. Pascual de Gayangos a publié une traduction fort défectueuse de cette notice dans les appendices du t. I[er] de sa traduction de Makkari.

4. Publié pour la première fois en latin par Hottinger, dans son *Bibliothecarium quadripartitum*, p. 246 et suiv. (Tiguri, 1664), d'après une copie de Florence; une seconde fois par Fabricius, *Bibl. græca*, t. XIII, p. 259 et suiv. (1[re] édition).

gne musulmane, et surtout d'Abd-el-Wahid el-Marrekoschi[1]. 5° Les indications tirées de ses propres écrits[2].

De tous les biographes d'Ibn-Roschd, El-Ansâri paraît de beaucoup le mieux informé. Il tenait ses renseignements de personnes qui avaient connu intimement le philosophe de Cordoue. Quoique postérieur à Ibn-Roschd d'une génération, Abd-el-Wahid mérite aussi toute confiance. Les détails précis qu'il donne sur les Ibn-Zohr, sur Ibn-Bâdja, sur Ibn-Tofaïl, dont il vit les écrits autographes, et dont il connut le fils, attestent qu'il vécut dans la société philosophique de son temps. Ibn-Abi-Oceibia écrivait quarante ans environ après la mort d'Averroès, et il avait recueilli ses renseignements du kadhi Abu-Merwan al-Badji, qui paraît avoir connu personnellement le Commentateur. Quant à Léon l'Africain, son autorité est de très-peu de valeur. Bien qu'il cite à chaque page des auteurs arabes, et en particulier le biographe Ibn-el-Abbar[3], Léon composait souvent d'après sa propre imagination. D'ailleurs, la traduction latine qui seule nous reste de son livre est si barbare, que bien souvent il faut renoncer à y trouver un sens.

Les anecdotes racontées au moyen âge et à la renaissance sur Averroès ont un caractère encore moins historique; elles ne témoignent autre chose que l'opinion qu'on s'était faite de son caractère, et n'ont d'intérêt que

1. Texte arabe, publié par M. Reinhart Dozy (Leyde, 1847).

2. Je dois avertir, une fois pour toutes, que les citations des œuvres d'Averroès, quand l'édition n'est point indiquée, se rapportent à celle de 1560, *apud Cominum de Tridino*, excepté pour la Physique et le traité de l'Ame, où j'ai suivi l'édition des Juntes de 1553.

3. M. Reinhart Dozy, qui achève en ce moment l'impression d'extraits importants du *Tekmilet* d'Ibn-el-Abbar, a bien voulu me faire savoir qu'on n'y trouve aucune mention d'Ibn-Roschd. Ibn-el-Abbar en parlait peut-être dans quelqu'un de ses autres ouvrages.

pour l'histoire de l'averroïsme. Ce sont pourtant ces récits qui formèrent toute la biographie d'Averroès jusqu'au milieu du XVII^e siècle. Depuis la publication de l'opuscule de Léon, en 1664, l'article qu'il a consacré à Averroès a été reproduit de confiance et sans critique par Moréri, Bartolocci, Bayle, Antonio, Brucker, Sprengel, Amoreux, Middeldorpf, Amable Jourdain. La notice d'Ibn-Abi-Oceibia, bien qu'elle ait été connue de Pococke, d'Herbelot, Reiske, de Rossi, n'a été réellement mise à profit que dans ces dernières années par MM. Wüstenfeld[1], Lebrecht[2], Wenrich[3], et par M. Munck, dans l'excellent article qu'il a donné sur Ibn-Roschd, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, publié par M. Franck.

Le kadhi Aboulwalid Mohammed Ibn-Ahmed Ibn-Mohammed Ibn-Roschd naquit à Cordoue vers l'an 1120. El-Ansâri place sa naissance l'an de l'hégire 520 (1126); mais Abd-el-Wahid atteste qu'il avait près de quatre-vingts ans quand il mourut en 595 (1198). De plus, dans son commentaire sur le II^e livre *Du ciel*[4], il cite un fait de l'an 1138 dont il avait été témoin. Les souvenirs de Cordoue se retrouvent en plusieurs endroits de ses écrits. Dans son *Commentaire sur la République*, quand Platon veut que les Grecs soient le peuple privilégié pour la culture intellectuelle, il réclame en faveur de son Andalousie[5]. Dans le *Colliget* (l. II, c. XXII),

1. *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher* (Gœttingen, 1840), p. 104-108.

2. *Magazin für die Literatur des Auslandes*. Berlin, 1842, n^os 79, 83, 95.

3. *De auctorum græcorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis*, etc. (Lipsiæ, 1842), p. 166 sqq.

4. Fol. 176 v° (édit. 1560).

5. Fol. 496. Son jugement sur la France est beaucoup moins favo-

il soutient contre Galien que le plus beau des climats est le cinquième, où Cordoue est située[1]. L'historien Aboulfadhl Teifaschi[2] rapporte une discussion qui eut lieu en présence d'Almansour, entre Ibn-Roschd et un habitant de Séville sur la prééminence de leurs patries respectives : « S'il meurt à Séville un homme savant, disait Ibn-Roschd, et que l'on veuille vendre ses livres, on les porte à Cordoue, où l'on en trouve un débit assuré; si, au contraire, un musicien meurt à Cordoue, on va à Séville vendre ses instruments. »

La famille d'Ibn-Roschd était une des plus considérables de l'Andalousie, et jouissait d'une grande estime dans la magistrature. Son grand-père, appelé comme lui Aboulwalid Mohammed, et comme lui kadhi de Cordoue, est chez les musulmans un jurisconsulte célèbre du rite malékite. Notre Bibliothèque nationale (suppl. ar., 398) possède un volumineux recueil de ses consultations, mises en ordre par Ibn-al-Warrân, chef de la prière dans la grande mosquée de Cordoue. A diverses reprises, il joua un rôle politique important. A la suite d'une révolte, il fut chargé d'aller porter la soumission des provinces espagnoles aux souverains du Maroc[3]. Les chrétiens d'Andalousie ayant favorisé l'invasion d'Alphonse le Batailleur sur le territoire musulman, il passa de nouveau (vers 1125) dans le Maroc, exposa au sultan la dangereuse situation que créaient au pays ces ennemis

rable. *Concedimus aliam nationem ad aliud virtutum genus melius a natura esse paratam, ut in Græcis facultas sciendi multo præstantior, in Gallis aliusque hujusmodi gentibus* IRACUNDIA. Je suis porté à croire qu'il y a ici une interpolation ou une altération du traducteur.

1. Fol. 33 v°.

2. Cité par M. Quatremère, *Mém. sur le goût des livres parmi les Orientaux*, p. 40.

3. Leo Afr. apud Fabr., t. XIII, p. 282.

intérieurs, et ce fut d'après ses conseils que des milliers de chrétiens furent transportés à Salé et sur les côtes barbaresques[1]. Par un de ces caprices de la renommée dont on a plus d'un exemple, cet Averroès dont le nom a presque atteint, chez les Latins, la célébrité de celui d'Aristote, est distingué chez les Arabes de ses illustres ascendants par l'humble épithète de *el-hafîd* (le neveu).

Comme son père et son grand-père, Aboulwalid Ibn-Roschd étudia d'abord la théologie selon les Ascharites, et le droit canonique selon le rite malékite. Ses biographes vantent presque autant ses connaissances en jurisprudence qu'en médecine et en philosophie. Il eut pour maître en jurisprudence Abou-Mohammed Ibn-Razek, et en médecine, Abou-Djafar Ibn-Haroun de Truxillo, dont Ibn-Abi-Oceibia a donné la biographie[2]. Rien ne prouve qu'il ait reçu les leçons d'Ibn-Bâdja (Avempace), mort en 1138, bien que la similitude de doctrine, et le profond respect avec lequel il parle de ce grand homme, autorisent à le regarder comme son élève. Ibn-Roschd vécut ainsi dans la société de tous les hommes illustres de son siècle. Par sa philosophie, il relève directement d'Ibn-Bâdja; Ibn-Tofaïl (l'*Abubacer* des scolastiques) fut l'artisan de sa fortune, ainsi que nous le dirons bientôt. Durant toute sa vie, il se trouva dans les rapports les plus intimes avec la grande famille des Ibn-Zohr, qui résume à elle seule tout le développement scientifique de l'Espagne musulmane au XIIe siècle : il eut

1. Gayangos, t. II, p. 306-307. — Conde, IIIa parte, cap. XXIX. — En citant l'ouvrage de Conde, je n'entends pas attribuer à cet écrivain une autorité, qu'il ne mérite en aucune manière, comme l'a si bien démontré M. Reinhart Dozy dans ses *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le moyen âge*, t. Ier (Leyde, 1849).

2. Ibn-Abi-Oceibia, dans Gayangos, t. Ier, append., p. XVII, XVIII. — Casiri, t. II, p. 84.

pour collègue Abou-Bekr Ibn-Zohr le jeune dans les fonctions de médecin du roi, et l'amitié qui l'unissait à Abu-Merwan Ibn-Zohr (Avenzoar), l'auteur du *Teisir*, était si étroite que, lorsque Ibn-Roschd écrivit son *Culliyyâth* (généralités, ou traité *sur l'ensemble* du corps humain), il désira que son ami écrivît un traité *sur les parties*, afin que leurs ouvrages réunis formassent un cours complet de médecine. Enfin il fut en relation avec le théosophe Ibn-Arabi, qui pourtant ne crut point reconnaître en lui un adepte assez sûr. Ibn-Roschd, alors kadhi à Cordoue, l'ayant prié de lui communiquer les secrets de sa science, Ibn-Arabi fut détourné par une vision divine de les lui révéler [1].

La carrière publique d'Ibn-Roschd ne fut pas sans éclat. Le fanatisme, qui était l'âme de la révolution almohade, fut un moment contenu par les goûts libéraux d'Abd-el-Moumen et de Iousouf. On attribuait la chute des Almoravides aux destructions de livres qu'ils avaient ordonnées : Abd-el-Moumen défendit rigoureusement ces actes de barbarie [2]. Les philosophes du siècle, Ibn-Zohr, Ibn-Bâdja, Ibn-Tofaïl et Ibn-Roschd furent en faveur à sa cour. L'an 548 de l'hégire (1153), nous trouvons Ibn-Roschd à Maroc, occupé peut-être à seconder les vues d'Abd-el-Moumen dans l'érection des colléges qu'il y fondait en ce moment [3]. Iousouf, successeur d'Abd-el-Moumen, fut le prince le plus lettré de son temps. Ibn-Tofaïl obtint à sa cour une très-grande influence, et en profita pour y attirer les savants de

1. Fleischer, *Catal. Codd. arab. Lips.*, p. 492.
2. *Journal asiat.*, février 1848, p. 196.
3. *Comment. de Cœlo et Mundo*, f. 176. — Munck, l. c., p. 158. — Conde, III[a] parte, cap. XLIII. — Léon l'Africain, dans son *Histoire de l'Afrique*, l. II, p. 60, attribue la fondation de ces établissements à Iakoub Almansour.

tous les pays. Ce fut à Ibn-Tofaïl qu'Ibn-Roschd dut l'honneur d'avoir part aux faveurs de l'émir. L'historien Abd-el-Wahid avait recueilli, de la bouche même d'un des disciples d'Ibn-Roschd, le récit de sa première présentation, tel que le commentateur avait coutume de le rapporter [1].

« Lorsque j'entrai chez l'émir des croyants, disait-il, je le trouvai seul avec Ibn-Tofaïl. Celui-ci commença à faire mon éloge, et à vanter ma noblesse et l'ancienneté de ma famille. Il tomba même dans quelque exagération à cet égard, et dit des choses que j'ignorais complétement. Après quelques questions banales, l'émir ouvrit ainsi la conversation : « Quelle est l'opinion des philo« sophes sur le ciel? Est-ce une substance éternelle ou « un accident nouveau? » Je fus saisi de crainte et tout interdit; je cherchai un prétexte pour m'excuser de répondre, et l'émir ne put connaître pour cette fois tout mon savoir en philosophie. Mais sur quelques mots que lui dit Ibn-Tofaïl, et que je n'entendis pas, il comprit mon trouble et se tourna vers Ibn-Tofaïl, qui commença à discourir sur la question que l'émir m'avait faite. Il rapporta tout ce qu'Aristote, Platon et les autres philosophes ont dit à ce sujet, et exposa en outre l'argumentation des théologiens musulmans contre les philosophes, avec une puissance de mémoire telle que je n'en ai jamais vu de semblable dans les savants qui s'occupent de ces recherches. L'émir cependant sut si bien me mettre à l'aise, qu'il m'amena à parler à mon tour, et à dire ce que je pensais sur ce sujet. Lorsque je me fus retiré, il me fit gratifier d'une somme d'argent, d'une pelisse d'honneur d'un grand prix, et d'une monture. »

1. Édit. Dozy, p. 174-175. — Cf. Léon l'Africain, art. d'Ibn-Tofaïl, p. 280.

S'il faut en croire le même historien, ce fut d'après le vœu exprimé par Iousouf, et sur les instances d'Ibn-Tofaïl, qu'Ibn-Roschd entreprit ses commentaires d'Aristote. « Un jour, disait Ibn-Roschd, Ibn-Tofaïl me fit appeler et me dit : « J'ai entendu aujourd'hui l'émir des « croyants se plaindre de l'obscurité d'Aristote et de ses « traducteurs : *Plût à Dieu*, disait-il, *qu'il se rencon-« trât quelqu'un qui voulût commenter ces livres et en « expliquer clairement le sens, pour les rendre acces-« sibles aux hommes!* Tu as en abondance tout ce qu'il « faut pour un tel travail, entreprends-le. Connaissant « ta haute intelligence, ta pénétrante lucidité et ta « puissante application à la science, j'espère que tu « y suffiras. La seule chose qui m'empêche de m'en « charger, c'est l'âge où tu me vois arrivé, joint à « mes nombreuses occupations au service de l'émir. » Dès lors, ajoutait Ibn-Roschd, je tournai tous mes soins vers l'œuvre qu'Ibn-Tofaïl m'avait recommandée, et voilà ce qui m'a porté à commenter Aristote. » C'est sans doute à Ibn-Roschd qu'Ibn-Tofaïl fait allusion dans ce passage de son roman philosophique : « Tous les philosophes qui ont suivi Ibn-Bâdja sont restés bien au-dessous de lui. Quant à ceux de nos contemporains qui lui ont succédé, ils sont encore en voie de se former, et n'ont point atteint la perfection, si bien qu'on ne peut encore juger de leur mérite[1]. »

Ibn-Roschd ne cessa de jouir, sous le règne de Iousouf, de la faveur la plus constante, et d'occuper les places les plus élevées. En 565 (1169), il remplit à Séville les fonctions de kadhi[2]. Dans un passage de son

1. *Philos. autodid.* Proœm., p. 16 (édit. Pococke, 1671).

2. Nous le voyons figurer en cette qualité dans un récit d'Abd-el-Wahid (édit. Dozy, p. 222).

commentaire sur le quatrième livre du traité des *Parties des Animaux*, achevé cette année, il s'excuse des erreurs qu'il a pu commettre, parce qu'il est très-occupé des affaires du temps, et éloigné de sa maison de Cordoue, où sont tous ses livres[1]. Il faut placer vers 567 (1171) son retour à Cordoue[2] : c'est sans doute depuis cette époque qu'il composa ses grands commentaires. Il s'y plaint souvent de la préoccupation des affaires publiques, qui lui enlèvent le temps et la liberté d'esprit nécessaires pour ses travaux. A la fin du premier livre de son *Abrégé de l'Almageste*, il dit qu'il a dû forcément se borner aux théorèmes les plus importants, et se compare à un homme qui, pressé par l'incendie, se sauve en n'emportant que les choses les plus nécessaires. Ses fonctions l'obligeaient à de fréquents voyages dans les différentes parties de l'empire almohade. Nous le trouvons, tantôt en deçà, tantôt au delà du détroit, à Maroc, à Séville, à Cordoue, datant ses commentaires de ces différentes villes. En 1178, il écrit à Maroc le *De substantia orbis;* en 1179, il achève à Séville un de ses traités de théologie; en 1182, Iousouf l'appelle de nouveau à Maroc, et le nomme son premier médecin, en remplacement d'Ibn-Tofaïl[3] ; puis il lui confère la dignité de grand kadhi de Cordoue. Sous le règne de Iakoub Almansour-billah, nous le trouvons plus en faveur que jamais. Almansour aimait à causer avec lui de sujets scientifiques ; il le faisait asseoir sur le coussin réservé à ses plus intimes favoris ; et dans

1. Munck, l. c. — Ce passage a été cité par Patrizzi (*Discuss. Perip.*, l. X, f. 94 (Venet., 1571). Il est altéré dans l'édition des Juntes. Opp., t. VI, f. 103 v° (édit. 1550).

2. Pour la discussion de ces dates, voy. l'article de M. Munck, p. 158-159.

3. Conde, IIIa parte, cap. XLVII.

la familiarité de ces entretiens, Ibn-Roschd s'abandonnait jusqu'à dire à son souverain : *Écoute*, *mon frère*[1]. L'an de l'hégire 591 (1195), pendant qu'Almansour se disposait à entreprendre contre Alphonse III de Castille l'expédition qui se termina par la victoire d'Alarcos, nous retrouvons auprès de lui le vieil Ibn-Roschd. Ibn-Abi-Oceibia raconte, avec de grands détails, toutes les faveurs dont il fut comblé dans cette circonstance, faveurs qui, en excitant la jalousie de ses ennemis, furent sans doute la principale cause des malheurs qui empoisonnèrent les quatre dernières années de sa vie.

Par un de ces revirements qui sont l'histoire journalière des cours musulmanes, Ibn-Roschd perdit les bonnes grâces d'Almansour, qui le relégua dans la ville d'Élisana ou Lucena, près de Cordoue. Lucena avait été autrefois habitée par les juifs, et telle a sans doute été l'occasion de la fable accréditée par Léon l'Africain, et depuis trop facilement adoptée, qui lui fait trouver un refuge chez son prétendu disciple Moïse Maimonide. Il paraît même que ses ennemis cherchèrent à faire croire qu'il était de race juive[2].

Les motifs de la disgrâce d'Ibn-Roschd donnèrent lieu à beaucoup de conjectures. Les uns l'attribuèrent à l'amitié intime qui existait entre le philosophe et Abou-Jahya, gouverneur de Cordoue, et frère d'Almansour[3]; les autres en cherchèrent la cause dans un manque de courtoisie envers l'émir des croyants. Abd-el-Wahid[4] et Ibn-Abi-

1. M. de Gayangos suppose que c'était Almansour qui, par affection, donnait à Ibn-Roschd le nom de frère. Mais après un examen attentif du passage d'Ibn-Abi-Oceibia, je me suis décidé pour l'autre interprétation, qui est celle de M. Munck.

2. Ms. suppl. ar., n° 682, f. 7.

3. *Ibid.*

4. Édit. Dozy, p. 224-225.

Oceibia[1] racontent qu'Ibn-Roschd ayant composé un commentaire sur l'histoire des animaux, disait, en parlant de la girafe : « J'ai vu un quadrupède de cette espèce chez le *roi des Berbers*[2], » désignant ainsi Iakoub Almansour. Il agissait en cela, dit Abd-el-Wahid, à la manière des savants, qui, lorsqu'ils ont à nommer le roi d'un pays, se dispensent des formules élogieuses qu'emploient les courtisans et les secrétaires. Mais cette liberté déplut à Almansour, qui regarda l'expression de *roi des Berbers* (*Melik el-Berber*) comme un outrage. Ibn-Roschd dit pour s'excuser que cette expression était une faute du lecteur, et qu'il avait écrit *Melik el-Barreyn* (*roi des deux continents*), entendant par là l'Afrique et l'Andalousie. Ces deux expressions, en effet, ne diffèrent presque que par les points diacritiques.

Une autre version nous a été conservée par El-Ansâri[3]. Une prédiction s'était répandue en Orient et dans l'Andalousie, d'après laquelle, à certain jour, il s'élèverait un ouragan qui détruirait l'espèce humaine. Le peuple en était fort effrayé, et songeait déjà à s'enfuir dans les cavernes ou à se cacher sous terre. Ibn-Roschd était alors kadhi de Cordoue. Le gouverneur ayant rassemblé les savants et les hommes graves pour les consulter, Ibn-Roschd se permit d'examiner la chose au point de vue physique, et d'après les pronostics des étoiles. Quelqu'un lui demanda s'il ne croyait pas ce qui est rapporté de la tribu d'Ad, qui fut exterminée de cette manière. Ibn-Roschd répondit d'une façon peu respectueuse pour

1. Trad. de Gayangos, t. Ier, append., p. xx. — Le même récit se lit à la marge de l'article biographique d'El-Ansâri, mais écrit d'une autre main (suppl. ar., n° 682, f. 7).

2. On trouve un passage presque identique à celui-ci à la fin du commentaire sur le IIe livre *De Cœlo*, p. 177 (édit. 1560).

3. Suppl. ar., n° 682, f. 8.

cette fable, consacrée par le Coran, ce qui donna occasion à ses ennemis de le présenter comme un incrédule et un infidèle.

Quoi qu'il en soit de ces récits, on ne peut douter que la philosophie n'ait été la véritable cause de la disgrâce d'Ibn-Roschd. Elle lui avait fait de puissants ennemis, qui rendirent son orthodoxie suspecte à Almansour[1]. Tous les hommes instruits, dont la fortune excitait l'envie, étaient en butte aux mêmes accusations. Abd-el-Wahid raconte que les ennemis d'Ibn-Roschd se procurèrent le manuscrit autographe d'un de ses commentaires, et qu'ils déférèrent à Almansour les citations de philosophes anciens qui s'y trouvaient. Almansour, ayant convoqué les principaux personnages de Cordoue, fit comparaître devant eux Ibn-Roschd, et, après avoir anathématisé ses doctrines, le condamna à l'exil. L'émir fit expédier en même temps des édits dans les provinces pour interdire ces études dangereuses et ordonner de brûler tous les livres qui s'y rapportaient. On ne fit d'exception que pour la médecine, l'arithmétique et l'astronomie élémentaire, autant qu'il en faut savoir pour calculer les durées du jour et de la nuit, et pour déterminer la direction de la *kibla*[2]. El-Ansâri nous a conservé le texte entier de ce curieux document[3]. L'émir y déclare que Dieu a créé d'avance pour le feu de l'enfer les impies qui osent dire que la raison seule peut nous donner la vérité.

Ce fut, on le voit, une intrigue de cour : le parti reli-

1. On peut voir plusieurs témoignages rassemblés par El-Ansâri, l. c., et le récit analogue de deux historiens contemporains, dans Gayangos, t. Ier, p. 198, et t. II, append., p. LXVI.

2. Édit. Dozy, p. 224-225. — De Hammer, *Journal asiat.*, février 1848, p. 196, et *Literaturgeschichte der Araber*, I Abth., I Band, p. CIV, suiv.

3. Ms. suppl. ar., n° 683, f. 7 v°-8.

gieux réussit à chasser le parti philosophique. Ibn-Roschd, en effet, ne fut pas persécuté seul; on nomme plusieurs personnages considérables, savants, médecins, faquihs, kadhis, poëtes, qui partagèrent sa disgrâce. « La cause du déplaisir d'Almansour, dit Ibn-Abi-Oceibia, était qu'on les avait accusés de donner leurs heures de loisir à la culture de la philosophie et à l'étude des anciens[1]. » El-Ansâri rapporte les pièces de vers qui furent faites à cette occasion; Ibn-Roschd y figure toujours en première ligne[2].

Cette disgrâce ne fut pas de longue durée : il est probable qu'une nouvelle révolution fit rentrer les philosophes en faveur. Almansour, de retour à Maroc, leva tous les édits qu'il avait portés contre la philosophie, s'y appliqua de nouveau avec ardeur, et, sur les instances de personnages savants et considérables, rappela Ibn-Roschd et ses compagnons d'infortune. Abu-Djafar el-Dhahebi, l'un d'eux, reçut la charge de veiller sur les écrits des médecins et des philosophes de la cour.

Le récit de la disgrâce d'Ibn-Roschd est accompagné dans Léon l'Africain[3] de détails puérils sur les ruses que ses ennemis employèrent pour démasquer son hérésie, et sur les circonstances humiliantes de sa rétractation et de son exil. Ces récits ne paraissent pas assez sérieux pour être rapportés ici. Toutefois, en y faisant la part de l'imagination, on ne peut nier que plusieurs des traits rapportés par Léon l'Africain ne se retrouvent dans El-Ansâri. Ibn-Roschd, assure ce

1. Gayangos, p. XIX.
2. Ms. suppl. ar., n° 683, f. 8-9.
3. Apud Fabr. *Bibl. gr.*, t. XIII, p. 285-287. — Cf. Bayle, Dict., art. *Averroès*, note M. — Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 100, 101.

dernier, avait coutume de dire que l'épreuve la plus pénible qu'il eût eu à souffrir dans sa disgrâce fut qu'étant entré dans la grande mosquée de Cordoue avec son fils Abdallah, il s'en vit chassé avec outrage par des gens du bas peuple[1].

Ibn-Roschd survécut peu à sa rentrée en faveur. Il mourut à Maroc, dans un âge très-avancé, le jeudi, 9 de safar de l'an de l'hégire 595 (12 décembre 1198). Telle est la date précise donnée par El-Ansâri[2]. Ibn-Abi-Oceibia place de même la mort d'Ibn-Roschd au commencement de l'année 595. Mais il se contredit lui-même lorsqu'il prétend qu'Ibn-Roschd fut en faveur auprès de Mohammed-Annassir, qui succéda à Iakoub-Almansour le 22 de rebi premier de l'an 595 (22 janvier 1199), et surtout lorsqu'il place le rappel d'Ibn-Roschd sous Almansour, en cette même année 595. Ibn-Arabi, qui fut témoin de ses funérailles, Jafeï et les annalistes musulmans sont aussi pour l'année 595[3]. Abd-el-Wahid s'écarte fort peu de cette chronologie : il place la mort du Commentateur à la fin de l'an 594[4], c'est-à-dire en août ou septembre 1198. Seul, Léon l'Africain la recule jusqu'à l'année 1206[5]. El-Ansâri

1. Ms. suppl. ar., n° 682, f. 7.
2. *Ibid.*, f. 9 v°.
3. Jafeï, ad ann. 595 (ms. anc. fonds ar., n° 644, f. 141).
4. Édit. Dozy, p. 225.
5. Reinesius, Pococke, d'Herbelot tiennent pour 1198. Moréri, Antonio, de Rossi ont suivi Léon l'Africain. Hottinger, d'après une conversion erronée des années de l'hégire en années vulgaires, plaçait la mort d'Averroès en 1225. Il a été copié par Middeldorpf. Les autres ont frappé à tout hasard; ainsi Tennemann est pour 1217 ou 1225; Sprengel, pour 1217; Bartolocci, pour 1216. — Les auteurs plus anciens, qui n'avaient d'autre point de repère que le récit de Gilles de Rome sur les fils d'Averroès, suivaient une chronologie plus incertaine encore. Pierre d'Abano (*Concil. Controv.*, f. 14 v°, Venet. 1565), Patrizzi (*Dis-*

nous apprend qu'Ibn-Roschd fut enterré à Maroc, hors de la porte de Tagazout, mais qu'au bout de trois mois, son corps fut transporté à Cordoue, où on le déposa dans le parterre de sa famille, au cimetière d'Ibn-Abbas. Ibn-Arabi, en effet, raconte qu'il vit à Maroc charger son cadavre sur une bête de somme pour le transporter à Cordoue[1]. Léon l'Africain affirme, d'un autre côté, avoir vu son tombeau et son épitaphe à Maroc, près de la porte des Corroyeurs[2].

Ibn-Roschd laissa plusieurs fils, dont quelques-uns se livrèrent à l'étude de la théologie et de la jurisprudence, et devinrent kadhis de villes et de districts. L'un d'eux, Abu-Mohammed Abdallah, fut un médecin praticien assez célèbre. Ibn-Abi-Oceibia a donné une notice sur sa vie, à la suite de celle de son père[3]. Il fut médecin d'Annassir, et écrivit un livre sur la *méthode thérapeutique*. Toutes ces circonstances ne permettent guère d'ajouter foi au récit de Gilles de Rome sur le séjour des fils d'Averroès à la cour des Hohenstaufen.

Ibn-Beithar et Abd-el-Melik, Ibn-Zohr moururent presque la même année. Abu-Merwan Ibn-Zohr et Ibn-Tofaïl étaient déjà morts depuis quelque temps. Toute la pléiade philosophique et scientifique de l'Andalousie et du Magreb disparaît ainsi presque simultanément dans les dernières années du XII^e^ siècle. L'historien des Almohades, Abd-el-Wahid[4], visitant le Magreb l'an 595

cuss. Perip., t. I^er^, l. X, f. 94, Venet. 1571), Pagi (*ad Baronium*, ann. 1197, n° 11) songèrent seuls à tirer parti des dates contenues dans la souscription des traités.

1. Fleischer, *Codd. arab. Lips.*, p. 492.
2. Apud Fabr., t. XIII, p. 288.
3. Ms. suppl. ar., n° 673, f. 203.
4. *The History of the Almohades*, edited by Reinhart Dozy (Leyde, 1847). Préface, p. VI.

(1198-99), rencontre encore vivant, mais fort avancé en âge, Abu-Bekr Ibn-Zohr le neveu, qui lui récite des fragments de ses poésies. En 603 (1206-7), il rencontre à Maroc le fils d'Ibn-Tofaïl, qui lui répète plusieurs poëmes composés par son père. On ne vivait plus que de souvenirs et de la tradition, de jour en jour plus affaiblie, du passé.

§ III.

La disgrâce d'Ibn-Roschd et les soupçons d'hétérodoxie qui s'élevèrent contre lui sont le trait saillant par lequel il frappa l'imagination de ses contemporains. Tous les historiens et biographes musulmans sont unanimes à cet égard, et la variété des circonstances avec laquelle ils rapportent ce fait est elle-même la meilleure preuve de l'impression qu'il produisit. Ces persécutions, du reste, ne furent point un fait isolé. Vers la fin du XIIe siècle, la guerre contre la philosophie est organisée sur toute la surface du monde musulman[1]. Une réaction théologique, analogue à celle qui suivit dans l'église latine le concile de Trente, s'efforce de reconquérir le terrain perdu, par l'argumentation et la violence. L'islamisme, comme tant de grandes créations religieuses, est toujours allé se fortifiant et obtenant de ses adeptes une foi plus absolue. La plupart des compagnons de Mahomet croyaient à peine à sa mission surnaturelle; l'incrédulité, dans les six premiers siècles de l'islamisme, avait été poussée jusqu'aux dernières limites. Dans les siècles modernes, au contraire, pas une ombre de doute, pas une protestation. Il est arrivé pour

1. Aujourd'hui encore, en Égypte, le terme de *philosophe* est une injure, et synonyme d'impie, corrompu, comme *farmaçoun* (franc-maçon). Voy. *Voyage au Ouaday*, publié par le docteur Perron, p. 673.

l'islamisme ce qui est arrivé pour le catholicisme en Espagne, ce qui serait arrivé dans toute l'Europe, si le retour religieux de la fin du XVI^e et du commencement du XVII^e siècle eût étouffé tout développement rationnel. L'ascharisme, sorte de compromis entre la raison et la foi, assez analogue à notre théologie moderne, s'empare de l'Égypte sous Saladin, de l'Espagne sous les Almohades, et est resté jusqu'à nos jours la doctrine orthodoxe des écoles musulmanes. De toutes parts, on tonne dans les chaires contre Aristote et les philosophes[1]. En 1150, par ordre du calife Mostandjid, tous les ouvrages philosophiques de la bibliothèque d'un kadhi, nommément les écrits d'Ibn-Sina, et l'encyclopédie dite des *Frères de la pureté*, furent brûlés à Bagdad. En 1192, le médecin Al-Rokn Abd-el-Salam fut accusé d'athéisme, et l'on procéda avec grand appareil à la destruction de ses livres. Le docteur qui présidait la cérémonie monta dans la chaire, fit un sermon contre la philosophie, puis, prenant l'un après l'autre les volumes, il disait quelques mots pour en montrer la scélératesse, et les passait à des gens qui les jetaient au feu[2]. Rabbi-Juda, le disciple chéri de Maimonide, fut témoin de cette scène étrange. « Je vis, dit-il, dans la main du docteur l'ouvrage d'astronomie d'Ibn-al-Haitem. Montrant le cercle par lequel cet auteur a représenté le globe céleste : *Voici*, s'écria-t-il, *l'immense malheur, l'inexprimable désastre, la sombre calamité!* En disant ces mots, il déchira le livre et le jeta au feu[3]. »

1. Les meilleurs esprits, Abulféda, Makrizi paraissent eux-mêmes assez peu favorables à la philosophie. Cf. Abulf., *Ann. Moslem.*, IV, 255. — De Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, introd., p. XXII.

2. Abulfaradj, *Hist. Dyn.*, p. 451, text.

3. *Journ. asiat.*, juillet 1842 (p. 18-19), art. de M. Munck.

Tous les philosophes espagnols du siècle d'Ibn-Roschd furent, comme lui, en butte à la persécution. Les Almohades relevaient directement de l'école de Gazali; leur fondateur, en Afrique, avait été un des élèves de cet ennemi de la philosophie[1]. Ibn-Badja, maître d'Ibn-Roschd, avait déjà expié, par la prison, les soupçons d'hétérodoxie qui s'attachaient à sa personne, et s'il faut en croire Léon l'Africain, il ne dut sa délivrance qu'à l'influence du père d'Ibn-Roschd, alors grand kadhi[2]. Ibn-Tofaïl passa pour le fondateur de l'*hérésie philosophique*, et pour le maître en impiété d'Ibn-Roschd et de Maimonide[3]. Le philosophe Abd-el-Mélik Ibn-Wahib, de Séville, contemporain d'Ibn-Bâdja, se vit obligé de borner son enseignement aux premiers éléments. Plus tard, il renonça même entièrement aux études philosophiques et s'interdit toute conversation à ce sujet, voyant qu'il courait risque de la vie; « car, dit le chroniqueur, si hautes étaient ses vues dans ces sciences, qu'il se serait sans doute rendu coupable, s'il avait continué à les étudier. » Il se réduisit donc à la théologie la plus orthodoxe, « si bien qu'on ne trouve point dans ses écrits, comme dans ceux des autres philosophes, de ces choses cachées que l'on explique après leur mort[4]. » Quelquefois on usait d'une rigueur plus grande encore. Le philosophe Ibn-Habib, de Séville, fut mis à mort parce qu'il cultivait les sciences proscrites; « c'est pour cela, ajoute l'historien, que les livres de ces sciences sont devenus si rares, et que les hommes qui les cultivent ne le font qu'à la dérobée. Moutref de Séville, conti-

1. Cf. Abd-el-Wahid-el-Marrekoschi (édit. Dozy), p. 124.
2. Leo Afr. apud Fabr. *Bibl. gr.*, t. XIII, p. 279.
3. *Ibid.*, p. 280-281.
4. Ibn-Abi-Oceibia, dans la vie d'Ibn-Badja (ms. Bibl. nat., f. 195).

nue-t-il, est à présent occupé de ces études, non sans y être fort contrarié par ses concitoyens. Jamais il n'ose paraître en public, ni montrer à qui que ce soit les livres qu'il a écrits sur cette science [1]. »

La vie d'Abu-Bekr Ibn-Zohr par Ibn-Abi-Oceibia est pleine de traits semblables. « On sait, dit-il [2], comment Almansour conçut l'idée de détruire dans ses États les ouvrages qui traitent de la logique et de la philosophie, ordonnant que tous les livres de ce genre qu'on pourrait trouver fussent brûlés publiquement ; et comment il travailla à abolir l'étude de ces sciences, en persécutant les hommes qui s'y appliquaient, et en faisant punir sévèrement ceux qui étaient convaincus d'avoir lu de tels ouvrages, ou de les garder dans leurs bibliothèques. Lorsqu'il eut d'abord cette pensée, il chargea Abu-Bekr Ibn-Zohr, le neveu, de l'exécution de ses ordres; car, quoiqu'il sût bien qu'Ibn-Zohr était lui-même fort dévoué à l'étude de la logique et de la philosophie, il feignit de n'en être point instruit, ne voulant pas le persécuter à ce sujet. Abu-Bekr exécuta fidèlement la tâche qui lui était confiée. Il fit des recherches dans toutes les boutiques de libraires de Séville, ayant soin qu'il n'y restât pas un seul ouvrage traitant des sujets ci-dessus mentionnés, à la grande douleur des amis de ces sciences. Or il se trouva, à Séville, un homme d'un rang élevé, qui haïssait Ibn-Zohr, dont il enviait la faveur. Cet homme l'accusa de se livrer, malgré les injonctions du calife, à l'étude des ouvrages prohibés. Une dénonciation, signée de plusieurs témoins, fut envoyée à Almansour. Le calife ayant lu cet écrit, ordonna qu'on en saisît immédiatement l'au-

1. Gayangos, t. Ier, p. 198, 199.
2. Ms. Bibl. nat., f. 199 v°. — Gayangos, t. Ier, append., p. x et xi.

teur et qu'on le mît en prison. Tous les témoins qui l'avaient signé, fort alarmés pour eux-mêmes, prirent la fuite. On dit qu'à cette occasion Almansour s'écria : « Par Allah ! lors même que tous mes sujets signeraient « cette déclaration et porteraient témoignage qu'Abu- « Bekr Ibn-Zohr a fait ce dont il est accusé dans ce « papier, je dirais encore que ce n'est point vrai, tant « je connais la droiture de son cœur et la rigidité de « ses principes religieux. »

« J'ai recueilli, continue Ibn-Abi-Oceibia, l'anecdote suivante de Abul-Abbas Ahmed Ibn-Mohammed Ibn-Ahmed, de Séville : « Ibn-Zohr avait deux élèves auxquels « il enseignait la médecine. Un jour, comme ils arri- « vaient à l'heure accoutumée pour lire devant lui des « ouvrages de cette science, il remarqua dans les mains « de l'un d'eux un petit livre traitant de la logique. Ibn- « Zohr jeta le volume dans un coin de l'appartement, et « courut sur les délinquants avec l'intention de les battre. « Les étudiants s'enfuirent, et restèrent quelques jours « sans venir chez lui. Mais enfin ils prirent courage, et « se présentèrent devant leur maître, s'excusant d'avoir « porté dans sa maison un livre défendu, dont ils igno- « raient, disaient-ils, le contenu. Ibn-Zohr feignit d'ad- « mettre leur excuse, et continua de faire avec eux des « lectures sur la médecine ; mais avec la différence qu'a- « près avoir consacré un certain temps à cette étude, « Ibn-Zohr leur faisait répéter quelque partie du Coran, « leur enjoignant, quand ils seraient chez eux, de lire « des commentaires sur ce divin ouvrage, aussi bien que « des histoires traditionnelles concernant le Prophète et « d'autres livres sur des sujets théologiques, mais par- « dessus tout d'être fort exacts dans l'accomplissement « de leurs devoirs religieux. Les jeunes gens suivirent

« les recommandations de leur maître, et lorsque, peu « de temps après, Ibn-Zohr trouva que leurs esprits « étaient bien disposés, il apporta une copie du livre de « logique qu'il avait d'abord vu dans leurs mains, en leur « disant : *Maintenant que vous êtes bien préparés à la « lecture de cet ouvrage, rien ne m'empêche de le lire « avec vous ;* et il commença immédiatement à le leur « expliquer. » J'ai mentionné ce fait afin de montrer la droiture de cœur et la piété d'Ibn-Zohr. »

Ce qu'il importe de remarquer, et ce qui peut paraître surprenant au premier coup d'œil, c'est que ces persécutions étaient fort agréables au peuple, et que les princes les plus lettrés se les laissaient arracher, malgré leurs goûts personnels, comme un moyen de popularité. Cette antipathie de la foule pour la philosophie naturelle est un des traits les plus caractéristiques de l'Espagne musulmane. « Les Andalous, dit Makkari[1], laissèrent de lumineuses traces dans toutes les parties des sciences, à l'exception cependant de la philosophie naturelle et de l'astronomie. Ces deux sciences, quoique cultivées en secret par les plus hautes classes, ne furent jamais enseignées en public à cause des préventions de la multitude. Car si un homme de la plus basse classe entendait un autre dire : « Un tel fait des leçons sur la philosophie « naturelle, ou travaille à l'astronomie, » il l'appelait immédiatement *zendik* (impie, mécréant), et cette qualification injurieuse restait attachée au nom de l'homme savant pendant toute sa vie. Quelquefois même son existence pouvait dépendre de sa circonspection; car les hommes des basses classes, une fois mal disposés et prévenus contre lui, l'auraient, sur la moindre provocation,

1. Gayangos, t. I^{er}, p. 141.

frappé dans les rues, ou auraient brûlé sa maison avant que les chefs de l'État en eussent même eu connaissance. Peut-être le calife lui-même, afin de se concilier le bon vouloir et l'affection de ses sujets, aurait-il ordonné que le pauvre homme fût mis à mort, et que de scrupuleuses recherches fussent faites dans ses États, pour que toutes les œuvres philosophiques périssent dans les flammes. On assure que ce moyen est l'un de ceux qu'employa Almansour[1], pour gagner de la popularité parmi les basses classes, durant les premières années de son usurpation, quoiqu'il fût lui-même un adepte de ces sciences et qu'il y travaillât secrètement. »

§ IV.

On comprend maintenant pourquoi cet Averroès, qui pendant quatre siècles a eu chez les juifs et chez les chrétiens une si longue série de disciples, et dont le nom a figuré tant de fois dans la grande bataille de l'esprit humain, n'a point fait école chez ses compatriotes[2], et comment le plus célèbre des Arabes aux yeux des Latins est tout à fait ignoré de ses coreligionnaires. En général, les emprunts que le moyen âge fit aux musulmans ne peuvent donner aucune idée de l'importance relative des parties de la littérature arabe. Les *philosophes* qui presque seuls ont été connus des Latins, ne forment qu'une famille imperceptible dans l'ensemble de cette littérature. Avempace, Abubacer, Averroès n'ont aucun renom dans l'islamisme. De tout ce grand déve-

1. Ce n'est pas Iacoub Almansour, contemporain d'Ibn-Roschd, mais le vizir Almansour (mort en 1009), qui usurpa le pouvoir sur Hischam II. Voy. *supra*, p. 4-5.

2. Abd-el-Wahid (p. 174) et El-Ansâri (ms. f. 8) parlent cependant d'un disciple d'Ibn-Roschd, nommé Bondoud ou Ibn-Bondoud.

loppement, il n'est resté qu'une réminiscence vague du nom d'Ibn-Sina (Avicenne). Les grands recueils de bibliographie, le Kitâb-el-Fihrist, le dictionnaire de Hadji-Khalfa, mentionnent très-peu d'ouvrages de philosophes proprement dits. Le nom même d'Ibn-Roschd n'est prononcé dans Hadji-Khalfa qu'incidemment, à propos de l'ouvrage de Gazali qu'il a réfuté, et du poëme d'Ibn-Sina qu'il a commenté[1]. Ibn-Khallekan n'en dit pas un mot dans sa vie des grands hommes de l'islamisme ; Djemal-eddin al-Kifti, qui le suivit d'une génération (1172-1248), ne le nomme pas dans son *Histoire des philosophes*. Maimonide, il est vrai, lut ses ouvrages en Égypte, en 1190. Mais Abdallatif, qui visitait ce pays vers 1197, et qui nous raconte toutes les disputes qu'il eut avec les docteurs égyptiens sur les philosophes en vogue à cette époque, n'en eut aucune connaissance[2]. Jafeï et les chroniqueurs, en mentionnant sa mort sous l'année 595, se contentent de dire vaguement qu'il composa beaucoup d'ouvrages ; mais on voit que le nom même du grand commentaire n'est pas arrivé jusqu'à eux.

Ce n'est pas que les contemporains d'Ibn-Roschd n'aient vanté sa science et ses éminentes facultés. Ibn-Saïd l'appelle *le prince de la philosophie naturelle de son temps*[3]. Ibn-Abi-Oceibia, dans la Vie d'Ibn-Bâdja, le place au premier rang des disciples de ce grand maître[4]. Le kadhi Abu-Merwan-al-Badji, cité par ce biographe, lui accorde « un jugement excellent, nne grande

1. Cf. Hadji-Khalfa, *Lex. bibliogr.* (édit. Fluegel), aux mots *Tehafo* et *Ardjuza*.
2. De Sacy, *Relation de l'Égypte*, par Abdallatif, p. 466.
3. Gayangos, t. Ier, p. 198.
4. Ms. ar., Bibl. nat., f. 196. — Gayangos, t. Ier, append., p. xv.

lucidité d'esprit, de puissantes facultés. » Plusieurs témoignages cités par El-Ansâri le représentent comme un des hommes dont la réputation avait atteint les confins de l'islamisme[1]. L'historien Jafeï[2] vante sa pénétration, son application constante à l'étude et l'universalité de son savoir en jurisprudence, théologie, médecine, philosophie, logique, métaphysique et mathématiques. Enfin dans une intéressante discussion sur la prééminence de l'Andalousie et de l'Afrique, citée par Makkari, Ibn-Roschd figure en un rang honorable parmi les grands hommes que le défenseur de l'Andalousie allègue pour soutenir la supériorité de ce pays[3].

Léon l'Africain raconte que le célèbre Fakhr-eddîn Ibn-al-Khatib Razi ayant entendu parler au Caire de la réputation d'Ibn-Roschd, nolisa un navire à Alexandrie pour aller le voir en Espagne; mais qu'ayant appris les disgrâces que son hétérodoxie lui avait attirées, il renonça à ce voyage. Lui-même, en effet, avait éprouvé de semblables désagréments à Bagdad pour ses opinions philosophiques. Mais la biographie d'Ibn-al-Khatib, dans Léon, est remplie de si grossières contradictions, que ce récit ne mérite aucune créance. Quelques lignes plus bas, Léon le fait mourir cent soixante-quatorze ans après Averroès! Quoi qu'il en soit, Fakhr-eddîn paraît avoir été un disciple de cette libre philosophie qui fut plus tard caractérisée chez les Latins du nom d'*averroïsme*. Il commenta Aristote et Avicenne; après sa mort, on trouva chez lui des vers où il chantait l'éter-

1. Ms. suppl. ar., n° 682, f. 8 r° et v°.

2. A l'année 595. Ms. Bibl. nat., anc. fonds, n° 644, f. 141; suppl. ar., n° 723.

3. Gayangos, t. Ier, p. 37.

nité du monde et l'anéantissement de l'individu. Le peuple, l'ayant appris, déterra ses cendres et les profana[1].

Il ne faut donc pas chercher d'*averroïsme* proprement dit chez les musulmans[2], d'une part, parce qu'Ibn-Roschd n'avait pas à leurs yeux la même originalité qu'aux yeux des scolastiques, qui le voyaient isolé de ses antécédents; de l'autre, parce que les études philosophiques tombent après lui dans un complet discrédit. La vraie postérité d'Ibn-Roschd et la continuation immédiate de la philosophie arabe se retrouvera chez les juifs, dans l'école de Moïse Maimonide. Or, cette doctrine de Maimonide est jugée fort sévèrement par les musulmans. L'orthodoxe Makrizi dit que Moïse Maimonide fit de ses coreligionnaires de vrais athées, des *moattil*, et qu'il n'y a pas de secte qui s'écarte davantage des religions divines établies par le ministère des prophètes[3]. *Moattil* est le participe du verbe *attala*, qui signifie *dépouiller une femme de son collier*, *faire le vide*. Le moattil est celui qui enlève à Dieu ses attributs, qui fait le vide en Dieu, le déclare inaccessible à l'intelligence et étranger au gouvernement de l'univers[4]. C'est la nuance par laquelle le péripatétisme confine au panthéisme; et c'est, en effet, la doctrine à laquelle s'est attaché plus tard le nom d'Averroès.

1. Leo Afr. apud Fabr. *Bibl. gr.*, t. XIII, p. 289 et suiv.

2. Paul Jove prétend que Bajazet II était attaché aux opinions d'Averroès : *Peripatetici Averrois opinionibus oblectabatur* (*Elogia virorum bellica virt. illustr.*, l. IV, p. 344). Il aura cru sans doute *a priori* que le philosophe arabe jouissait chez ses coreligionnaires d'une réputation égale à celle qu'il avait en Italie.

3. De Sacy, *Chrestomathie arabe*, t. I[er], p. 299-300.

4. *Ibid.*, p. 325, et t. II, p. 96.

§ V.

Le nombre des fables accumulées sur les personnages historiques est presque toujours en raison de leur célébrité. Tout homme dont le nom devient, à tort ou à bon droit, l'étiquette d'un système, cesse de s'appartenir, et sa biographie indique bien plus les fortunes diverses du système avec lequel on l'a identifié que sa propre individualité. Averroès a payé la dette de sa renommée; peu de biographies se sont grossies d'autant de fables que la sienne. Ces fables peuvent se ranger en trois classes. Les unes proviennent des biographes arabes; les autres sont d'origine chrétienne, et ont été inventées pour soutenir le rôle d'incrédulité que le moyen âge fit jouer à Averroès; quelques récits enfin paraissent devoir être attribués à la grande célébrité dont Averroès jouit dans le nord de l'Italie à la renaissance, et à ce génie inventif qui a rendu toutes les écoles si fécondes en anecdotes sur les maîtres reçus.

La plupart des traits rapportés par Ibn-Abi-Oceibia, El-Ansâri et Léon l'Africain ont pour but de relever les vertus d'Ibn-Roschd: sa patience, sa facilité à pardonner les injures, sa générosité, surtout envers les gens de lettres. Rien dans ces contes inoffensifs ne ressemble à la légende du moyen âge chrétien. Il y a loin de ce respectable kadhi de Cordoue au précurseur de l'antechrist, frappant d'un même mépris les trois religions connues, blasphémant l'eucharistie, et s'écriant : Que mon âme meure de la mort des philosophes! Nous aurons à faire la critique de ces derniers récits et à en démêler l'origine, quand nous examinerons le rôle d'Averroès comme représentant de l'incrédulité religieuse au moyen âge.

De toutes les fables produites par la réputation philosophique et médicale d'Averroès, la plus absurde, sans doute, est celle qui a pris naissance de son affectation à contredire Avicenne. Déjà cette tendance avait été remarquée par Roger Bacon[1]. Benvenuto d'Imola a consacré la même tradition[2], et prétend que ce fut pour contredire Avicenne, qui soutenait qu'on doit respecter la religion où l'on est né, qu'Averroès imagina sa doctrine du mépris des religions établies. Symphorien Champier assure[3], et on a souvent répété après lui, qu'Averroès s'abstient de citer son rival. Rien n'est plus faux assurément. Ibn-Sina est souvent contredit dans le grand commentaire, et surtout dans la *Destruction de la destruction.* Mais en médecine, Averroès est si loin de lui être systématiquement hostile, qu'un de ses principaux ouvrages médicaux est un commentaire sur le poëme didactique d'Ibn-Sina, auquel il accorde les plus pompeux éloges. L'imagination toutefois ne s'arrêta pas en si beau chemin : on raconta qu'Avicenne étant venu à Cordoue du temps d'Averroès (anachronisme d'un siècle et demi), ce dernier, pour satisfaire sa haine, lui avait fait souffrir les plus affreux supplices, et l'avait fait expirer sur la roue[4]. Évidemment nous avons ici le reflet des haines féroces des savants de la renaissance. Cette époque ne pouvait concevoir deux chefs d'école sans les supposer ennemis. On contait mille traits de la haine d'Aristote et Platon, de Barthole et Baldus; on crut volontiers qu'Averroès traita son rival comme soi-même on l'aurait traité.

1. *Opus Majus*, p. 13 (édit. Jebb).

2. Ad Inf., cant. IV, v. 143 (ms. Bibl. nat., n° 4146, suppl. fr., f. 25).

3. *De claris medicis,* apud Gesneri *Bibl.*, f. 100. — Bayle, note A.

4. Vossius, *De Philos. sectis,* cap. XIV, p. 114. — Brucker, t. III, p. 108.

Il fut généralement admis, parmi les médecins de la renaissance, qu'Averroès ne s'occupa point de pratique médicale[1], bien qu'on reconnût qu'il eût été médecin du *roi Memarolin*, et qu'on lui attribuât une découverte importante, à savoir que la saignée peut être pratiquée sans danger sur les enfants[2]. Freind a montré que cette opinion venait d'une méprise sur un passage où Averroès attribue cette expérience à Avenzoar[3]. C'est également d'un contre-sens sur un passage du *Colliget*, que vint l'opinion bizarre et souvent répétée, qu'Averroès avait coutume de ne prescrire aucun remède à ses malades[4]. Mais la plus ridicule, assurément, de toutes les méprises dont Averroès a été l'objet, est celle qu'on lit dans le *Patiniana* : « Averroès fut tué d'une roue de charrette, qui l'écrasa par malheur dans la rue[5]; » et dans du Verdier de Vauprivas, cité par Bayle : « Averroès fut rompu par une roue qu'on lui mit sur l'estomac. » Cette fable vient sans doute d'une confusion avec une autre fable, celle des tourments qu'il fit souffrir à Avicenne.

§ VI.

Il faut donc renoncer à rien savoir sur le caractère individuel d'Ibn-Roschd. Tout ce qu'on en dit appar-

1. Cf. Brucker, t. III, p. 99.
2. Étienne Pasquier (Lettres, t. II, l. XIX, p. 548) : « Combien de siècles avons-nous exercé la médecine, estimants qu'il ne falloit saigner un enfant jusques à ce qu'il eust atteint l'aage de quatorze ans, et que la saignée leur estoit auparavant ce temps non un remède, ains la mort! Hérésie en laquelle nous serions encore aujourd'huy sans Averroès Arabe, qui premier se hasarda d'en faire l'espreuve sur un sien fils, aagé de six à sept ans, qu'il guérit d'une pleurésie. »
3. *Hist. medic.*, pars II[a], p. 256.
4. Bayle, note D. — Brucker, t. III, p. 108.
5. P. 97 (édit. 1701).

tient à la légende, et témoigne beaucoup moins ce qu'il fut que l'opinion qu'on s'était formée de lui. Ni par ses études, ni par son caractère, Ibn-Roschd ne sort du type commun du savant musulman. Il sait ce que les autres savent : la médecine, c'est-à-dire Galien ; la philosophie, c'est-à-dire Aristote ; l'astronomie, c'est-à-dire l'Almageste. Comme tout bon musulman, il y joint la jurisprudence (droit canon), et comme tout Arabe distingué, la poésie. La poésie n'était plus à cette époque, chez les Arabes, qu'une ingénieuse combinaison de syllabes : on ne doit donc pas être surpris de la voir cultivée par des esprits aussi peu poétiques qu'Ibn-Sina et Ibn-Roschd. Léon l'Africain nous apprend qu'Ibn-Roschd avait composé plusieurs pièces de poésie morales et galantes, qu'il brûla dans sa vieillesse[1]. Léon nous en a conservé un fragment qui pourrait en effet faire supposer qu'à quelques égards la sagesse ne fut, chez Ibn-Roschd, que le fruit des années. La paraphrase de la Poétique d'Aristote atteste chez son auteur une grande connaissance de la littérature arabe, surtout de la poésie anté-islamique, la vraie et grande poésie arabe. Les citations d'Antara, d'Imroulkaïs, d'Ascha, d'Abou-Témam, de Nabega, de Motenabbi, du *Kitâb-el-Agâni* (recueil des anciennes chansons arabes)[2], s'y retrouvent à chaque page. Cette paraphrase accuse, d'un autre côté, l'ignorance la plus complète de la littérature grecque, et on devait s'y attendre. Les Arabes n'ont connu de la Grèce que les philosophes et les auteurs scientifiques. Pas un seul des écri-

1. Apud Fabricium, *Bibl. gr.*, t. XIII, p. 287.

2. Ainsi à la page 54 (édit. 1481), il cite les vers que le poëte Ascha chante à la foire d'Ocadh, en l'honneur de son hôte Mohallak (voy. Caussin de Perceval, *Essai sur l'hist. des Arabes avant l'islam.*, t. II, p. 400).

vains vraiment caractéristiques du génie grec n'est venu jusqu'à eux, et l'on peut affirmer d'ailleurs qu'ils eussent été bien incapables de les apprécier. La logique, l'astronomie, les mathématiques, et jusqu'à un certain point la médecine, sont de tous les pays. L'*Organon* d'Aristote a été accepté par les races les plus diverses comme le code de l'entendement. Au contraire, Homère, Pindare, Sophocle, Platon même, sembleraient fort insipides aux peuples de race sémitique, à peu près comme la Bible paraît aux Chinois un livre d'une souveraine immoralité. Quoi qu'il en soit, les bévues d'Ibn-Roschd, en fait de littérature grecque, sont vraiment de nature à faire sourire. S'imaginant, par exemple, que la tragédie n'est autre chose que l'art de louer, et la comédie l'art de blâmer[1], il prétend trouver des tragédies et des comédies dans les panégyriques et les satires des Arabes, et même dans le Coran[2] !

L'extrême légèreté avec laquelle les critiques et les historiens ont parlé de la philosophie arabe, peut seule expliquer une erreur grossière qui, depuis d'Herbelot, a été souvent répétée. « Averroès, dit d'Herbelot[3], est le premier qui ait traduit Aristote de grec en arabe, avant que les juifs en eussent fait leur version; et nous n'avons eu longtemps d'autre texte d'Aristote que celui de la version latine qui fut faite sur la version arabique de ce

1. Cette singulière théorie se trouve reproduite littéralement d'après Averroès, dans le prologue du commentaire de Benvenuto d'Imola sur la *Divine Comédie*.

2. L'élégie n'est pas moins curieusement définie : « Species vero « poetriæ quæ elegia nominatur non est nisi incitatio ad actus cohituales, « quos amoris nomine obtegunt et decorant. Ideoque oportet ut a talibus « carminibus abstrahantur filii, instruantur et exerceantur in carminibus « quæ ad actus fortitudinis et largitatis incitent. »

3. *Bibl. Orient.*, au mot *Roschd*.

grand philosophe, qui y a ajouté ensuite de fort amples commentaires, dont saint Thomas et les autres scolastiques se sont servis, avant que les originaux grecs d'Aristote et de ses commentateurs nous eussent été connus. » D'Herbelot pouvait ne pas connaître l'histoire des versions latines d'Aristote, qui n'a été soigneusement étudiée que depuis quelques années; mais en qualité d'orientaliste, il n'aurait pas dû ignorer : 1° qu'Aristote avait été traduit en arabe trois siècles avant Averroès; 2° que les traductions d'auteurs grecs en arabe ont été faites du syriaque et non du grec; 3° que peut-être aucun savant musulman, et que certainement aucun Arabe d'Espagne, n'a su le grec. Quoi qu'il en soit, cette opinion erronée paraît avoir régné dès les premiers temps de la renaissance. Augustin Niphus[1], Patrizzi[2], Marc Oddo, dans la préface de l'édition des Juntes, de 1552[3], Jean-Baptiste Bruyerin[4], Sigonio[5], Tomasini[6], Gassendi[7], Longuerue[8], Moréri[9], et en général tout le XVI^e et le XVII^e siècle, ont considéré Averroès comme ayant introduit Aristote chez les Latins. D'Herbelot, reproduisant cette méprise, et y ajoutant un nouveau degré de précision, a été copié par Casiri[10], Buhle[11], Harles[12], de Rossi[13],

1. *In librum de Subst. Orbis* (Venise, 1508), f. 2. — *In Phys. Auscultationes Aristotelis* (Venise, 1549) præf.
2. *Discuss. Peripat.*, l. XII, p. 106 (Venise, 1571).
3. T. I, f. 7.
4. Préf. du *Colliget*, p. 81 (édit. 1553).
5. Opp., t. II, p. 706 (Milan, 1732).
6. *Gymn. Patav.*, p. 4 (Utini, 1654).
7. *Exercit. parad. adv. Aristot.* (Opp., t. III, p. 1192).
8. *Longueruana*, p. 68-69.
9. Dict., art. *Averroès*.
10. *Bibl. arab. hisp.*, t. I^er, p. 185.
11. *Aristot. Opp. Prolegg.*, édit. Bipont., p. 323, 346.
12. Ap. Fabr., *Bibl. gr.*, t. III, p. 306, note.
13. *Dizionario degli autori arabi*, p. 157.

Middeldorpf[1], Tennemann[2], de Gérando[3], Amable Jourdain[4], etc., etc. La même faute a été commise dans le catalogue des manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale[5]; elle est stéréotypée pour longtemps dans tous les *Conversations-Lexicon*. Telle est, en histoire littéraire, la ténacité de l'erreur.

Ibn-Roschd n'a donc lu Aristote que dans les anciennes versions faites du syriaque par Honein Ibn-Ishak, Ishak ben-Honein, Iahja ben-Adi, Abu-Baschar Mata, etc. Il sait mettre à profit tous les moyens exégétiques qu'il possède; il compare les différentes versions arabes[6], il discute la valeur des leçons, il fait même parfois des observations critiques qui sembleraient supposer la connaissance de la langue grecque[7]. Mais ses bévues suffiraient pour prouver que le texte est toujours resté fermé pour lui. Un de ses ennemis les plus acharnés, Louis Vivès[8], les a curieusement relevées. Il confond Protagoras avec Pythagore, Cratyle avec Démocrite; Héraclite devient une secte philosophique, celle des Herculéens! Le premier philosophe de la secte des Herculéens a été Socrate, comme Anaxagore est le chef de l'école italique [9]!

1. *De Instit. litt. in Hisp.*, p. 67-68.

2. Dans l'Encycl. d'Ersch et Gruber, art. *Averroès*.

3. *Hist. comp. des syst. de phil.*, t. IV, p. 247 (édit. 1822).

4. *Biographie univ.*, art. *Averroès*. — La même faute s'est glissée par inadvertance dans le *Dict. des sc. philos.* (t. III, p. 614-615). Quelques pages plus haut, elle avait été savamment relevée par M. Munck (*Ibid.*, p. 160.)

5. *Catal. Codd. mss. Bibl. Regiæ*, t. I^{er}, p. 19, 30.

6. *Metaph.*, XII, p. 323. — *De anima*, III, f. 175.

7. *In Prædicam.*, f. 23. — *De anima*, l. I, f. 114 v°; l. II, f. 127, 130, 159; l. III, f. 160 v°, 195. — *Phys.*, l. I, f. 17; l. II, f. 34; l. IV, f. 61. — *Expos. media in Phys.*, f. 200, 203. — *Destr. Destr.*, fol. 217 v°.

8. *De causis corrupt. art.*, l. V. Opp., t. Ier, p. 141 (Bâle, 1555).

9. *Metaph.*, I, f. 22. Une méprise toute semblable a été commise par

Ces erreurs accuseraient, en effet, la plus grossière ignorance, si l'on ne songeait qu'elles sont pour la plupart le fait des traductions qu'Ibn-Roschd avait entre les mains, et que les Arabes d'ailleurs ont manqué des notions les plus élémentaires sur l'ensemble et l'histoire de la littérature grecque.

Quant à la barbarie du langage d'Averroès, peut-on s'en étonner quand on songe que les éditions imprimées de ses œuvres n'offrent qu'*une traduction latine d'une traduction hébraïque d'un commentaire fait sur une traduction arabe d'une traduction syriaque d'un texte grec;* quand on songe surtout au génie si différent des langues sémitiques et de la langue grecque, et à l'extrême subtilité du texte qu'il s'agissait d'éclaircir? Comment la pensée originale ne se serait-elle pas évaporée dans ces transfusions répétées? Si tous les secours de la philologie moderne, si toute la pénétration de nos meilleurs esprits ne suffisent pas pour lever les voiles qui enveloppent pour nous la pensée d'Aristote, comment Ibn-Roschd, qui n'avait entre les mains que des versions souvent inintelligibles, aurait-il été plus heureux? L'on est presque tenté de lui savoir gré de n'avoir pas fait plus de contre-sens, et de dire avec Isaac Vossius: *Si græce nescius, feliciter adeo mentem Aristotelis perspexit, quid non facturus, si linguam scisset græcam*[1]?

Après Aristote, les commentateurs grecs, Alexandre d'Aphrodisias, Themistius, Nicolas de Damas sont ceux

l'auteur de la traduction arabe du dialogue de Cébès. Cébès, transporté d'admiration, s'écrie par moments : ὦ Ἡράκλεις! Le traducteur a cru que c'était le nom de l'interlocuteur, et a ajouté à la fin de l'ouvrage : *Explicit expositio Herculis Socratici ad Cebetem Platonicum*, etc.

1. *De philos. sectis*, c. XVIII, p. 90.

dont les noms reviennent le plus souvent sous la plume d'Ibn-Roschd[1]. Parmi les Arabes, Ibn-Sina et Ibn-Bâdja sont les plus fréquemment cités. Les opinions d'Ibn-Sina et d'Alexandre ne sont d'ordinaire alléguées que pour être combattues, et quelquefois avec une évidente partialité[2]. Ibn-Bâdja, au contraire, est toujours traité avec un profond respect, et si Ibn-Roschd se permet parfois de ne pas partager son opinion, ce n'est qu'en protestant de son admiration pour le père de la philosophie arabe-espagnole[3]. En général, la polémique occupe une très-grande place dans les écrits d'Ibn-Roschd, et y introduit un ton de vivacité qui intéresse. Quelquefois l'enthousiasme de la science et l'amour de la philosophie l'élèvent jusqu'à un accent de moralité fort éloquent[4]. Ses commentaires sont prolixes, mais sans sécheresse; la personnalité de l'auteur y paraît sans cesse dans les digressions et les réflexions dont il entremêle son texte. Je ne crois pas pourtant qu'il y ait rien à en tirer pour l'interprétation d'Aristote. Autant vaudrait, pour mieux comprendre Racine, le lire dans une traduction turque ou chinoise, ou, pour sentir les beautés de la littérature hébraïque, s'adresser à Nicolas de Lyre, ou à Cornelius a Lapide.

§ VII.

L'admiration superstitieuse d'Averroès pour Aristote

1. C'est sans doute par une erreur du copiste ou du traducteur que le nom de Cicéron se lit dans le commentaire sur le VIIIe livre de la Physique (p. 177, édit. 1552), et celui de Sénèque dans la traduction de la Poétique par Hermann l'Allemand.

2. *Phys.*, VIII, f. 173. — *Meteor.*, l. III, f. 55 v°. — *De gener et corr.*, l. I, f. 286 v°. — *De anima*, l. III, f. 169, 176 et suiv.

3. *Phys.* l. IV, f. 74 v°; VI, f. 122, 138. — *De anima*, III, f. 176 v°

4. Voy. surtout les Prologues du commentaire sur la Physique et de la *Destruction de la Destruction*.

a été souvent remarquée. Pétrarque s'en est égayé[1]; Gassendi l'a rapprochée du culte de Lucrèce pour Épicure[2]; Malebranche s'en est fait une arme dans sa lutte contre l'aristotélisme[3]. « L'auteur de ce livre, dit Ibn-Roschd, dans la Préface de la Physique, est Aristote, fils de Nicomaque, le plus sage des Grecs, qui a fondé et achevé la logique, la physique et la métaphysique. Je dis qu'il les a fondées, parce que tous les ouvrages qui ont été écrits avant lui sur ces sciences ne valent pas la peine qu'on en parle, et ont été éclipsés par ses propres écrits. Je dis qu'il les a achevées, parce qu'aucun de ceux qui l'ont suivi jusqu'à notre temps, c'est-à-dire pendant près de quinze cents ans, n'a pu rien ajouter à ses écrits, ni y trouver une erreur de quelque importance. Or, que tout cela se trouve réuni dans un seul homme, c'est chose étrange et miraculeuse, et l'être ainsi privilégié mérite d'être appelé divin plutôt qu'humain, et voilà pourquoi les anciens l'appelaient *divin*[4]. » — « Nous adressons des louanges sans fin, dit-il ailleurs[5], à celui qui a distingué cet homme (Aristote) par la perfection, et qui l'a placé seul au plus haut degré de la supériorité humaine, auquel aucun homme dans aucun siècle ait pu parvenir; c'est à lui que Dieu a fait allusion, en disant (dans le Coran) : *Cette supériorité, Dieu l'accorde à qui il veut.* » — « La doctrine d'Aristote, dit-il encore[6], est la souveraine vérité; car son intelligence a été la

1. *De sui ipsius et mult. ignor.* Opp., t. II, p. 1052.

2. Opp., t. Ier, p. 396 (*Liber Proœmialis univ. philos.*), et t. III, p. 1192 (*Exercit. parad. adv. Arist.*).

3. *Recherche de la Vérité*, l. II, part. II, chap. VII.

4. M. Ritter a observé avec raison que ce passage est fort différent dans les deux versions latines du commentaire de la Physique.

5. *De gener. animal.*, l. I.

6. *Destr. Destr.*, l. I, dissert. III.

limite de l'intelligence humaine, de sorte qu'on peut dire de lui à bon droit qu'il nous a été donné par la Providence pour nous apprendre ce qu'il est possible de savoir. » — « Aristote est le principe de toute philosophie; on ne peut différer que dans l'interprétation de ses paroles et dans les conséquences à en tirer[1]. » — « Cet homme a été la règle de la nature et comme un modèle où elle a cherché à exprimer le type de la dernière perfection[2]. » Tout cela équivaut à peu près aux paroles que lui prête Balzac, « qu'avant qu'Aristote fût né, la nature n'était pas entièrement achevée; qu'elle a reçu en lui son dernier accomplissement et la perfection de son être; qu'elle ne saurait plus passer outre; que c'est l'extrémité de ses forces et la borne de l'intelligence humaine[3]. » Au fond, ces expressions n'ont rien de plus fort que celles que l'on trouve à chaque page dans les auteurs chrétiens, depuis le grand avénement d'Aristote, au XII^e^ siècle. Une opinion très-répandue attribuait à sa philosophie une source surnaturelle : un démon (bon? mauvais?) la lui avait révélée; l'antechrist seul en aura le secret[4].

Peut-être même ces éloges exagérés ne doivent pas être pris trop au sérieux. Ce qu'il y a de certain c'est qu'Ibn-Roschd distingue parfois entre son opinion et celle du texte qu'il commente. Jamais, sans doute, il ne se permet d'exprimer dans son commentaire une pensée différente de celle de son maître; mais, d'un autre côté, il prend soin de nous avertir qu'il n'accepte pas la res-

1. *Epist. de conn. intell. abstracti cum homine*, init. (t. X, édit. 1560).

2. *De anima*, l. III, f. 169 (1550). Cf. *Meteor.*, l. III, f. 55 v° (édit. 1560). Ce passage avait déjà été remarqué et cité par Roger Bacon (*Opus Majus*, p. 36), Gilles de Rome (*Quodl.*, III, quæst. 13), Patrizzi, *Discuss. Perip.*, t. I^er^, f. 98 et 106 (Venet., 1571).

3. Disc. à la suite du *Socrate chrétien*, p. 228 (Paris, 1661).

4. Bayle, art. *Aristote*.

ponsabilité des doctrines qu'il expose. A la fin de son commentaire moyen sur la Physique [1], il déclare qu'il n'a eu d'autre intention que d'énoncer le sentiment des péripatéticiens, sans dire sa propre opinion, et que son but a été le même que celui de Gazali : faire connaître les systèmes des philosophes, pour qu'on puisse les juger en toute connaissance de cause, et les réfuter s'il y a lieu. A la fin de sa lettre sur l'union de l'intellect séparé avec l'homme [2], il décline également la responsabilité des doctrines qui y sont contenues. Peut-être n'était-ce là qu'une précaution pour philosopher plus librement à l'ombre d'autrui. Il faut convenir au moins que ce tour est très-fréquent chez les Arabes. Ibn-Tofaïl [3] fait remarquer qu'Ibn-Sina renvoie sans cesse à sa *Philosophie orientale* pour trouver sa propre pensée, et qu'il dit souvent dans ses commentaires des choses qu'il ne croit pas. Gazali, dans son *Makacid-al-Falasifa*, expose les systèmes des philosophes avec une assurance qui pourrait faire supposer qu'il énonce sa propre opinion, et pourtant il n'a d'autre but que de préparer la réfutation qu'il en veut faire. Peut-être bien des contradictions de la philosophie antique s'expliquent-elles de même, par la facilité avec laquelle on consentait à emprunter pour un moment le langage et les allures d'une école, sans s'y engager d'une manière absolue.

§ VIII.

Averroès est arrivé à la célébrité chez les Latins à un double titre : comme médecin et comme commentateur d'Aristote; mais la gloire du commentateur a presque

1. Passage inédit, cité par M. Munck (l. c., p. 165).
2. Opp., t. X, f. 360 (édit. 1560).
3. *Phil. autodidact.* (édit. Pococke), p. 19.

fait oublier celle du médecin. De quelque réputation qu'ait joui le *Colliget*, il n'a jamais atteint l'autorité magistrale du Canon d'Avicenne. Des nombreux commentaires d'Ibn-Roschd sur Galien, aucun n'a été traduit ni en hébreu ni en latin. En médecine du reste, comme en philosophie, Ibn-Roschd est disciple d'Aristote. Il a écrit un ouvrage *ex professo* pour le concilier avec Galien ; quand l'accord est impossible, Galien est toujours sacrifié. C'est d'après la doctrine du philosophe qu'il envisage le cœur comme l'organe principal et la source de toutes les fonctions de la vie animale[1]. Son système médical n'a du reste aucune originalité.

Comme astronome et comme jurisconsulte, Ibn-Roschd ne présente non plus aucune physionomie bien caractérisée. C'est par son *Grand Commentaire* qu'il est arrivé à constituer un des pôles de l'autorité philosophique : *La nature interprétée par Aristote. — Aristote interprété par Averroès.*

Ibn-Roschd a composé sur Aristote trois sortes de commentaires : le grand commentaire, le commentaire moyen, les analyses ou paraphrases[2].

La forme du grand commentaire appartient en propre à Ibn-Roschd. Les philosophes qui l'avaient précédé, Avicenne et Alfarabi, n'avaient employé d'autre commentaire que la paraphrase, dans le genre de celle d'Albert le Grand. On fondait le texte aristotélique dans une exposition suivie, où le texte et la glose restaient indistincts. La méthode d'Ibn-Roschd dans le Grand

1. Cf. Sprengel, *Hist. de la médec.*, t. II, p. 381. — Freind, *Hist. médic.*, p. 255 et suiv.

2. Abd-el-Wahid el-Marrekoschi nous apprend que les analyses réunies formaient un volume d'environ 150 pages, tandis que les grands commentaires formaient en tout quatre volumes (p. 175, édit. Dozy).

Commentaire est toute différente. Il prend l'un après l'autre chaque paragraphe du philosophe qu'il cite *in extenso*, et l'explique membre par membre, en distinguant le texte par le mot *kâla* (il dit), équivalant aux guillemets. Les discussions théoriques sont introduites sous forme de digressions; chaque livre est divisé en *sommes*, subdivisées elles-mêmes en *chapitres* et en *textes* [1]. Ibn-Roschd a évidemment emprunté aux commentateurs du Coran ce système d'exposition littérale, distinguant parfaitement ce qui appartient à l'auteur et ce qui appartient au glossateur [2].

Dans le commentaire moyen, le texte de chaque paragraphe est cité seulement par ses premiers mots, puis le reste est expliqué, sans distinction de ce qui est d'Ibn-Roschd ou de ce qui est d'Aristote.

Dans la paraphrase ou analyse, Ibn-Roschd parle toujours en son propre nom. Il expose la doctrine du philosophe, ajoutant, retranchant, allant chercher dans les autres traités ce qui complète la pensée, introduisant un ordre et une méthode à sa fantaisie; ce sont en un mot des traités sous le même titre que ceux d'Aristote. C'est surtout par les *titres* qu'Aristote a régné sur l'esprit humain : les étiquettes de ses livres sont restées, pendant près de deux mille ans, les divisions de la science elle-même.

Il est certain qu'Ibn-Roschd ne composa ses grands commentaires qu'après les autres [3]. A la fin de son grand

1. Ces divisions furent adoptées universellement dans les écoles péripatéticiennes de l'Italie. Cf. Patrizzi, *Discuss. Perip.*, t. I^er^, f. 98.

2. Les commentaires de cette forme, les vrais commentaires, s'appellent *scharh* en arabe. Les commentaires moyens s'appellent *telkhis*. Les paraphrases ou abrégés sont désignées du nom de *djewâmi*, correspondant à *summæ* ou σύνοψις.

3. C'était une opinion généralement répandue à la renaissance qu'il composa ses paraphrases dans la jeunesse, ses commentaires moyens

commentaire sur la physique, achevé en 1186, on lit dans les traductions hébraïques : « J'en ai fait un autre plus court dans ma jeunesse. »[1] Souvent dans ses commentaires moyens, il promet d'en écrire de plus développés. Enfin plusieurs des ouvrages d'Ibn-Roschd portent leur date dans la traduction hébraïque, et offrent ainsi les moyens de déterminer jusqu'à un certain point la série de ses travaux[2].

1169 : Paraphrase sur les livres des Parties et de la Génération des animaux. (Séville.)

1170 : Commentaire moyen sur la Physique et sur les Analytiques Postérieurs. (Séville.)

1171 : Commentaire sur le *De Cœlo et Mundo*. (Séville.)

1174 : Paraphrase sur la Rhétorique, la Poétique et la Métaphysique. (Cordoue.)

1176 : Commentaire moyen sur l'Éthique à Nicomaque.

1178 : *De Substantia Orbis*. (Maroc.)

1179 : De la Démonstration des dogmes religieux. (Séville.)

1193 : Commentaire sur le *De febribus* de Galien.

1195 : Questions sur la logique (écrites pendant sa disgrâce).

Nous possédons les trois espèces de commentaires sur les Seconds Analytiques, la Physique, les traités du Ciel, de l'Ame, et la Métaphysique. Sur les autres livres d'Aris-

dans l'âge mûr et ses grands commentaires dans la vieillesse. Cf. Niphus, *in Phys. Auscult.*, proœm., Venise, 1549, et la préface de l'édition des Juntes de 1552 (f. 2 v°).

1. Pasini, *Codd. mss. regii Taurin. Athenæi*, pars I^a^, p. 52.

2. Bartolocci, Wolf, Pasini ont commis sur ces dates de très-graves erreurs, par suite d'une conversion erronée des années de l'hégire en années de l'ère vulgaire.

tote, nous n'avons que les commentaires moyens ou les paraphrases, ou les deux à la fois. Les seuls ouvrages d'Aristote sur lesquels il ne reste de lui aucun commentaire sont les dix livres de l'*Histoire des Animaux* et la *Politique*[1]. Le commentaire sur l'Histoire des Animaux a certainement existé. Ibn-Abi-Oceibia, Abd-el-Wahid et la liste arabe des ouvrages d'Ibn-Roschd qui se trouve dans le manuscrit 879 de l'Escurial, le mentionnent expressément[2]. Quant à la Politique, Ibn-Roschd nous apprend lui-même dans l'épilogue de son commentaire moyen sur l'Éthique, que la traduction arabe de cet ouvrage d'Aristote n'était pas encore connue en Espagne[3]. Au commencement de son commentaire sur la République de Platon, il dit expressément qu'il n'a entrepris l'explication de cet ouvrage que parce que les livres d'Aristote sur le même sujet n'étaient pas parvenus jusqu'à lui.

On a pu croire, à l'inspection des éditions latines d'Averroès, qu'il ne connaissait pas les livres XI, XIII et XIV de la Métaphysique : on ne trouve en effet dans ces éditions aucun commentaire sur les trois livres précités[4]. Mais M. Munck a fait observer que ces trois livres sont longuement commentés dans la traduction hébraïque du commentaire moyen[5]. M. Ravaisson, du

1. Nous n'avons rien sur les *Grandes Morales* et les *Morales à Eudème*. Les Arabes réunissent d'ordinaire les *Grandes Morales* aux *Morales à Nicomaque*, qu'ils composent ainsi de douze livres (Cf. Wenrich, op. cit., p. 136).
2. Voy. ci-dessus, p. 17.
3. Opp., t. III, f. 317 v°, 318 r° (édit. 1560).
4. Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*, t. I^er^, p. 81. — Jourdain, *Recherches sur les trad. lat. d'Aristote*, p. 178. Le XI^e^ livre manque aussi dans Albert; le XIII^e^ et le XIV^e^ dans saint Thomas.
5. *Dict. des sc. phil.*, t. III, p. 162. — Cf. Pasini, *Codd. mss. regii Taurin. Athenæi*, I, p. 14-15.

reste, avait remarqué qu'Ibn-Roschd a connu ces livres par Alexandre d'Aphrodisios, et qu'il en a donné l'analyse d'après ce commentateur.

Quelques autres commentaires ne nous sont connus que par des indications vagues ou inexactes. Ainsi la liste de l'Escurial mentionne un grand commentaire sur le livre apocryphe *De Pomo*. Labbe, Wolf, de Rossi[1], parlent d'un commentaire sur le *De Musica ;* mais il est évident qu'ils ont été trompés par l'équivoque du mot qui, en hébreu, désigne la Poétique, et que le livre qu'ils ont en vue est la paraphrase de cet ouvrage, traduite par Todros Todrosi. Enfin Bernard Navagero[2], dans une lettre écrite aux Juntes, assure avoir vu à Constantinople le *grand commentaire* sur les deux livres des *Plantes*. Ibn-Roschd n'ayant fait de grand commentaire que sur les livres qu'il avait déjà paraphrasés et exposés auparavant, il est difficile de croire qu'il eût donné tant de soins à ce livre sans qu'il en fût rien venu jusqu'à nous. C'est aussi par erreur que Fabricius attribue à Averroès des écrits physiognomiques[3].

§ IX.

Outre ses commentaires, Ibn-Roschd a composé un grand nombre d'opuscules, dont l'énumération complète offre de très-graves difficultés. Les catalogues que nous en ont transmis les biographes arabes sont loin de coïncider entre eux et avec ce que nous avons entre les mains. Souvent un même titre désigne des traités différents ; plus souvent un même traité est donné sous des titres

1. Labbe, *Nova Bibl. ms.* (Paris., 1652, in-4°), p. 116, 306. — Wolf, *Bibl. hebr.*, I, p. 20. — De Rossi, *Codd. hebr.*, t. II, p. 9-10.

2. Édit. Junt., 1552, t. I^er^, f. 20 v° Proœm.

3. *Bibl. gr.*, t. III, p. 252.

divers ; quelquefois enfin des traités sont formés par l'agglutination de plusieurs autres. Dans un manuscrit arabe de l'Escurial (nº 879)[1], où se trouve une liste des ouvrages d'Ibn-Sina, d'Alfarabi et d'Ibn-Roschd, figurent sous le nom de ce dernier soixante-dix-huit ouvrages de philosophie, de médecine, de jurisprudence et de théologie. Ibn-Abi-Oceibia, de son côté, en énumère au moins cinquante. En recueillant ces diverses indications, en les comparant aux écrits que nous possédons, et en retranchant les doubles emplois, voici la liste qu'on serait amené à dresser.

I. *Traités philosophiques.*

1º *Destruction de la Destruction*, en arabe *Tehafot el-Tehafot*[2], réfutation de l'ouvrage d'Algazali, intitulé : *Destruction des philosophes*. La traduction hébraïque de cet ouvrage paraît avoir souffert de graves interpolations. On peut même croire que dans plusieurs endroits la pensée d'Ibn-Roschd a été altérée. Les cinq dernières disputes manquent dans l'ancienne version faite de l'arabe. La doctrine qui y est exposée est d'ailleurs, sur plusieurs points, en contradiction flagrante avec celle d'Ibn-Roschd[3].

2º *De Substantia Orbis*, ou *De compositione corporis cœlestis*. La liste de l'Escurial et Ibn-Abi-Oceibia

1. Je dois la copie de ce document, si important pour le sujet qui m'occupe, à MM. José de Alava et Tomás Muñoz, secrétaire de l'Académie historique de Madrid, qui ont mis à me rendre service dans cette circonstance un empressement dont je leur suis profondément reconnaissant.

2. Bayle, Antonio, Brucker, et presque tous les anciens critiques ont donné le titre hébreu *Happalath Hahappala* pour le titre arabe. Cf. Bayle, note G. — Antonio, t. II, p. 399. — Brucker, t. III, p. 103. — Wolf, *Bibl. hebr.*, t. III, p. 16. — Que dire de d'Herbelot qui suppose Algazali postérieur à Ibn-Roschd ! (art. *Roschd.*)

3. Le *De æternitate mundi contra Algazelem*, mentionné à la bibliothè-

mentionnent plusieurs ouvrages distincts sous ce titre. En effet, ce traité est composé de dissertations écrites à différentes époques. C'est un des ouvrages les plus répandus en hébreu et en latin. Joint d'ordinaire au livre *De causis*, il a pris place avec ce traité dans le corps des écrits aristotéliques.

3° *De animæ beatitudine*, auquel est toujours joint, ou comme seconde partie, ou comme traité distinct, l'ouvrage suivant :

4° *Épître sur l'union* (ittisâl) *de l'intellect séparé avec l'homme.*

5° *Traité de l'intellect matériel*, ou *de la possibilité de l'union;* mentionné en ces termes par Ibn-Abi-Oceibia : « Un traité sur la question de savoir si l'intellect matériel peut ou non comprendre les formes séparées, question qu'Aristote avait promis de résoudre dans son livre de l'Ame. » On avait cru jusqu'ici que ce traité important n'existait plus qu'en hébreu[1]. J'en ai trouvé la traduction latine dans deux manuscrits, tous deux du XIVe siècle et d'origine italienne[2] : 1° à la bibliothèque de Saint-Marc, à Venise (cl. VI, n° 52), sous ce titre : *Tractatus Averoys qualiter intellectus materialis conjungatur intelligentiæ abstractæ;* 2° à la Bibliothèque nationale (anc. fonds, n° 6510), sous le titre : *Epistola de intellectu.* Malgré la ressemblance de titre et de sujet avec l'ouvrage mentionné (n° 4), les deux traités sont distincts (voy. Append. I).

6° Commentaire sur la lettre d'Ibn-Badja touchant

que Saint-Marc, est sans doute identique à la *Destruction de la Destruction*. Cf. Zanetti, *Latina et italica D. Marci Bibliotheca*, p. 117.]

1. A Paris, à Oxford, à Leyde. — Uri, *Bibl. Bodl.*, pars Ia, p. 74. — Wolf, *Bibl. hebr.*, I, p. 14, 20-21 ; III, p. 15-16.

2. Le manuscrit de Paris a appartenu à Nicolas Leonicenus.

l'union de l'intellect avec l'homme, mentionné par la liste de l'Escurial.

7° Questions sur les diverses parties de l'Organon, que l'on joint d'ordinaire aux commentaires.

8° *Du Syllogisme conditionnel*, mentionné par la liste de l'Escurial.

9° *Epistola de primitate prædicatorum*, à la suite des Seconds Analytiques, dans les éditions latines.

10° *Abrégé de logique*, publié en hébreu à Riva di Trento; identique sans doute à l'ouvrage intitulé dans Ibn-Abi-Oceibia et dans la note bibliographique de l'Escurial : *Livre de ce qui est nécessaire en logique*, et à l'*Introduction à la logique*, qu'on trouve dans un grand nombre de manuscrits hébreux [1].

11° *Prolégomènes à la philosophie*, en arabe, à l'Escurial (n° 629); recueil de douze dissertations : 1° sur le sujet et le prédicat; 2° sur les définitions; 3° sur les Premiers et les Seconds Analytiques; 4° sur les propositions; 5° sur la proposition vraie ou fausse; 6° sur la proposition contingente ou nécessaire; 7° sur l'argumentation; 8° sur la conclusion légitime; 9° sur le sentiment d'Alfarabi touchant le syllogisme; 10° sur les facultés de l'âme; 11° sur le sens et l'audition; 12° sur les quatre qualités [2].

12° Commentaire sur la République de Platon, mentionné par la liste de l'Escurial; il existe en hébreu et en latin (Opp. t. III, édit. 1553).

13° Exposé des opinions d'Abou-Nasr (Alfarabi) dans son traité de logique, et de celles d'Aristote sur le même sujet; jugement sur leurs opinions et sur les progrès

1. Bartolocci, *Bibl. rabbin.*, t. I^er^, p. 13. — Wolf, I, p. 18; II, p. 12. — Pasini, I, 20, 66.

2. Casiri, I, 184.

que leur dissentiment a fait faire à la science; mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et par la liste de l'Escurial.

14° Différents commentaires sur Alfarabi, entre autres sur ses expositions de l'Organon, indiqués par la liste de l'Escurial.

15° Sur les critiques qu'Alfarabi a adressées au livre des Seconds Analytiques d'Aristote, quant à l'ordre, aux règles du syllogisme et aux définitions; ouvrage mentionné par Ibn-Abi-Oceibia.

16° Réfutation de la classification des êtres établie par Ibn-Sina, en possibles absolument et possibles par leur essence, et en nécessaires extérieurement et nécessaires par leur essence. En hébreu, à la Bibl. nat. (anc. fonds, 356); mentionné par Ibn-Abi-Oceibia[1].

17° Un commentaire moyen sur la Métaphysique de Nicolas, mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et dans la liste de l'Escurial. Il s'agit sans doute de la *Philosophie première* de Nicolas de Damas. Nicolas est souvent cité par les philosophes arabes, et en particulier par Ibn-Roschd, qui lui reproche surtout d'avoir voulu intervertir l'ordre des livres de la Métaphysique[2].

18° Traité sur cette question : Si Dieu connaît les choses particulières; mentionné dans la liste de l'Escurial.

19° Traité sur l'existence éternelle et sur l'existence temporaire. (*Id.*)

20° Recherches sur les divers points de Métaphysique qui sont traités dans le livre d'Ibn-Sina intitulé : *Al-Schefa ;* mentionnées par Ibn-Abi-Oceibia.

1. Cf. Munck, *Dict. des sc. phil.*, art. *Ibn-Sina*, p. 175-176.

2. *Metaph.*, l. XII, Procem., f. 312 v°, 314 v° et 344 v°; *De anima*, l. III, f. 169. Cf. Pierron et Zevort, *Métaph. d'Aristote*, t. I^{er}, p. 124. — Wenrich, *De auct. græc. vers.*, p. 294. — De Sacy, *Relation de l'Égypte, par Abdallatif*, p. 77, note.

21° Un livre sur la folie qu'il y a à douter des arguments du philosophe touchant l'existence de la matière première, et preuve manifeste que les arguments d'Aristote sur ce sujet sont l'évidente vérité. (*Id.*)

22° Question sur le temps. (*Id.*)

23° Questions sur la philosophie. (*Id.*)

24° *Bilances speculationum, seu stateræ subtiles*, en hébreu, à la Bodléienne, à Turin, à Parme[1]; discussions sur Dieu, la création, l'immortalité, la prophétie.

25° Traité de l'intellect et de l'intelligible, en arabe, à l'Escurial, n° 879, probablement identique au traité *De l'intellect* mentionné par Ibn-Abi-Oceibia, et que M. Wüstenfeld[2] regarde, d'un autre côté, comme identique à la seconde partie du *De beatitudine animæ*.

26° Commentaire du livre d'Alexandre d'Aphrodisias sur l'intellect; mentionné dans la liste de l'Escurial.

27° Questions sur le livre de l'Ame, par demandes et par réponses. (*Id.*)

28° Deux livres sur la science de l'âme, distincts des précédents. (*Id.*)

29° Questions sur le : *De Cœlo et Mundo*. (*Id.*)

D'autres titres, que l'on trouve dans les bibliographes et dans les manuscrits, proviennent d'erreurs ou de doubles emplois. Ainsi le *De generatione animalium tam secundum viam gignitionis quam secundum viam putrefactionis*, qui figure dans les catalogues de la Biblioth. nat. (fonds de Sorbonne, 612; anc. fonds, 6510), n'est qu'un extrait du commentaire sur le XII[e] livre de la Métaphysique. Les traités *De rerum naturalium mutatione juxta veteres philosophos, cum expositione Ben*

1. Uri, pars I[a], p. 74. — Wolf, t. III, p. 16; t. IV, p. 753. — De Rossi, *Codd.*, t. II, p. 77.

2. *Geschichte der arabischen Ærzte und Naturforscher*, s. 107.

Resched; — *De cometis*; — *De sensibus*; — *De nutrimento*; — *De diluviis*; les commentaires sur le *Hai Ibn-Iokdhan* d'Ibn-Tofaïl et sur le *Régime du solitaire* d'Ibn-Bâdja, mentionnés par Wolf, Bartolocci, Moréri [1], ne reposent que sur des indications vagues et inexactes. C'est aussi par erreur que d'Herbelot lui attribue un ouvrage de politique intitulé : *La lampe des rois*, qui est d'un Ibn-Roschd de Tortose, antérieur au nôtre de deux siècles. (Bibl. nat., anc. fonds arab., n° 887, 888, 889.) [2]

II. *Théologie*.

1° Un opuscule sur l'accord de la religion avec la philosophie; en hébreu (Bibl. nat., anc. fonds, 345). Ce traité est probablement identique à celui qu'Ibn-Abi-Oceibia désigne par ces mots : *Un court traité intitulé : Critique des diverses opinions sur l'accord de la philosophie et de la théologie* [3].

2° Un essai pour prouver que l'opinion des dissidents et celle des théologiens (*motecallemîn*) de notre religion sur le mode de l'existence du monde se rapprochent beaucoup pour le sens; mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et par la liste de l'Escurial.

3° Les grands chemins des arguments dans la science des principes de notre religion; ouvrage mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et par la liste de l'Escurial. Il se trouve en arabe à l'Escurial (n° 629), et en hébreu à la Bibl. nat. (Oratoire, n° 111).

1. Wolf, *Bibl. hebr.*, t. Ier, p. 14 et suiv.; t. IV, p. 751 et suiv. — Bartolocci, t. Ier, p. 14. — Moréri, art. *Averroès*. — Brucker, t. III, p. 104 et 178.

2. Cf. de Rossi, *Dizionario degli aut. arab.*, p. 157-158.

3. Telle est la leçon suivie par M. de Gayangos. Le manuscrit de la Bibl. nat. porte : l'accord entre la *sunna* et la théologie.

4° Le *livre du résultat*[1] (*Kitâb et-tahsil*), ou Recueil des opinions contradictoires des compagnons du Prophète, des premiers et des seconds *tabis*, avec les arguments pour ou contre leurs différentes écoles et une explication des principaux passages, formant le phare[2] des opinions contradictoires. C'est le premier des ouvrages d'Ibn-Roschd mentionnés par Ibn-Abi-Oceibia.

5° Commentaire sur l'*Akidet* de l'imam Mahdi, mentionné dans la liste de l'Escurial.

III. *Jurisprudence.*

1° Prolégomènes à la jurisprudence, mentionnés par Ibn-Abi-Oceibia.

2° Le terme suprême de celui qui étudie la jurisprudence; mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et par la liste de l'Escurial[3].

3° *Vigilia super errores repertos in textibus legis civilis*, en trois volumes; ouvrage mentionné par Léon l'Africain[4].

4° Des causes du barreau, en trois volumes; en arabe à l'Escurial, n° 988.

5° Cours complet de Jurisprudence, en arabe à l'Escurial, n^{os} 1021 et 1022.

6° Traité des Sacrifices; *ibid.* n° 1126.

7° Traité des Dîmes; *ibid.* même numéro.

1. Le titre de cet ouvrage offre d'assez grandes obscurités. M. Gayangos paraît avoir eu sous les yeux une version différente de celle du manuscrit de Paris.

2. Ou la *crème*, selon la leçon adoptée par M. de Gayangos.

3. M. de Gayangos a lu *zihaiet* (la maturité) au lieu de *nihaiet* que l'on trouve dans le manuscrit de Paris et dans la liste de l'Escurial.

4. Fabricius, t. XIII, p. 287.

8° Des profits illicites des rois, des présidents, des usuriers. *Ibid.* n° 1127 [1].

9° Abrégé du livre de Jurisprudenee d'Algazali intitulé *el-Mustasfa ;* mentionné par la liste de l'Escurial et par l'historien Ibn-Saïd, cité par Makkari [2].

Parmi les ouvrages de jurisprudence qui portent le nom d'Ibn-Roschd, il est difficile de déterminer avec précision ceux qui appartiennent au Commentateur ou à son grand-père. On ne peut douter que le Commentateur n'eût composé des ouvrages sur cette science, puisque Ibn-Abi-Oceibia, Léon l'Africain et la liste arabe de ses ouvrages qui se trouve dans un manuscrit de l'Escurial s'accordent à lui en attribuer. Il est singulier pourtant que parmi les titres provenant de ces sources diverses, on n'en trouve pas deux qui coïncident. Comme il y a eu trois jurisconsultes célèbres du nom d'Ibn-Roschd [3], un surtout, Abu-Abdallah Mohammed Ben-Omar, qui vivait vers l'an 700 de l'hégire, et dont les écrits se trouvent à l'Escurial [4], il ne serait pas surprenant qu'ils eussent été confondus.

IV. *Astronomie.*

1° *Abrégé de l'Almageste*, indiqué par la note bibliographique de l'Escurial. Il se trouve en hébreu dans un grand nombre de bibliothèques. Il n'a jamais été traduit en latin. Cependant Pic de La Mirandole, Vossius, et d'autres en ont eu connaissance.

2° *De motu sphæræ cœlestis*, mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et la liste de l'Escurial, et que M. Wüs-

1. Casiri, t. I^{er}, p. 446, 450, 465-466.
2. Gayangos, t. I^{er}, p. 192-193.
3. De Rossi, *Dizionario degli autori arabi*, p. 158.
4. Casiri, t. II, p. 164.

tenfeld[1] regarde comme identique au *De substantia Orbis*.

3° Sur l'apparence circulaire du ciel des étoiles fixes; traité mentionné dans la liste de l'Escurial.

Au second livre de son grand commentaire sur le traité du Ciel[2], Ibn-Roschd annonce l'intention, si Dieu le lui permet, de composer un ouvrage sur l'astronomie telle qu'elle était du temps d'Aristote, pour détruire la théorie des épicycles et des excentriques, et faire concorder l'astronomie avec la physique d'Aristote.

V. *Grammaire.*

1° Livre de ce qu'il est nécessaire de savoir en fait de grammaire; mentionné dans la liste de l'Escurial.

2° Sur le verbe et le nom dérivé. (*Ibid.*)

VI. *Œuvres médicales.*

1° Le grand ouvrage intitulé *Culliyyât* (généralités), d'où l'on a fait *Colliget*[3]; cours complet de médecine en sept livres. Les livres II, VI, VII, ont été réunis par Jean Bruyerin Champier, sous le titre de *Collectanea de re medica*. Le livre *De sanitate tuenda* qui se trouve en arabe à l'Escurial (n° 879) n'est sans doute que le livre VI du *Colliget*.

2° Commentaire sur le poëme médical d'Ibn-Sina, appelé *Ardjuza*[4]. C'est un des ouvrages les plus répandus

1. Op. cit., p. 107.

2. Fol. 125 (édit. 1560). — Cf. *Comment. in* XII *Metaph.*, f. 345 v°. — *De Cœlo*, f. 124 v°, 125.

3. On chercha généralement l'étymologie de ce mot dans *colligo*; d'où le nom de *Collectorium* que porte quelquefois ce traité (Bibl. nat., anc. fonds, n° 6949).

4. C'est-à-dire poëme écrit dans le mètre *Radjaz*, spécialement affecté

d'Averroès. Il est mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et par la liste de l'Escurial, et se trouve en arabe à l'Escurial, à Oxford, à Leyde.

3° De la Thériaque; traité mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et par la liste de l'Escurial. Ibn-Roschd le cite lui-même (*Colliget*, l. VII, c. II). Il se trouve en arabe à l'Escurial (n° 879), et en latin à l'Arsenal (scienc. et arts, 61).

4° Exposition ou commentaire moyen sur le *De febribus* de Galien.

5° Exposition sur les trois livres *De facultatibus naturalibus* de Galien.

6° Exposition sur les sept livres de Galien *De morborum causis et symptomatibus*. Ces trois commentaires se trouvent en arabe à l'Escurial (n° 879).

7° Exposition des livres de Galien Περὶ διαγνώσεως τῶν πεπονθότων τόπων [1].

8° Exposition du livre de Galien intitulé en arabe *Istoukisâth* (στοιχεῖα). C'est sans doute le Περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην στοιχείων.

9° Exposition du *De temperamentis* de Galien.

10° Exposition du livre *Des medicaments simples* de Galien.

11° Exposition des livres Θεραπευτικῆς μεθόδου de Galien [2]. Tous ces commentaires sur Galien sont mentionnés par Ibn-Abi-Oceibia et par la liste de l'Escurial.

12° *De temperamentorum differentiis*, en arabe à

aux poëmes didactiques. Le moyen âge et la renaissance traduisirent ce mot par *articuli*.

1. Le texte d'Ibn-Abi-Oceibia porte seulement Περὶ διαγνώσεως. M. de Gayangos, trompé par une mauvaise lecture, a traduit : *De la saignée*.

2. M. de Gayangos, trompé par une mauvaise leçon, donne pour titre au livre de Galien : *Des formes de la création*.

l'Escurial (n° 879) ; identique sans doute au *De temperamento*, mentionné par Ibn-Abi-Oceibia comme un ouvrage distinct de l'exposition sur le livre de Galien qui porte le même titre.

13° *Des tempéraments égaux*, mentionné dans la liste de l'Escurial ; opposé sans doute au Περὶ ἀνωμάλου δυσκρασίας de Galien.

14° *De spermate*. Imprimé pour la première fois en latin dans le t. XI de l'édition de 1560 ; mentionné par la liste de l'Escurial.

15° Question sur la fièvre intermittente, mentionnée par Ibn-Abi-Oceibia.

16° Un livre sur les fièvres putrides. (*Id.*)

17° Traités échangés entre Abou-Bekr Ibn-Tofaïl et Ibn-Roschd sur le chapitre des médicaments, tel qu'il se trouve dans son livre intitulé *Culliyyát*. (*Id.*)

On trouve encore dans les manuscrits, dans les collections médicales de la renaissance et dans les bibliographes, le texte latin ou l'indication de plusieurs traités qui portent le nom d'Averroès, mais dont l'authenticité paraît fort douteuse. Tels sont : *De Venenis*, — *De Concordia inter Aristotelem et Galenum de generatione sanguinis*, — *Secreta Hippocratis*, — *Quæstio de convalescentia a febre*[1], — *Canones de medicinis laxativis*[2], — *De Sectis*, — *De Balneis*[3].

§ IX.

Le peu de célébrité dont Ibn-Roschd a joui chez les musulmans et le rapide déclin des études philosophiques après sa mort, furent cause que les copies arabes de ses

1. Wüstenfeld, p. 106.
2. Bibl. nat., ancien fonds, n° 6949.
3. Antonio, *Bibl. hisp. vetus*, t. II, p. 401.

œuvres se répandirent très-peu et sortirent à peine de l'Espagne[1]. Les énormes destructions de manuscrits arabes ordonnées par Ximenez (on porte le nombre des livres brûlés sur les places de Grenade à quatre-vingt mille)[2] achevèrent de rendre très-rare le texte original des œuvres du commentateur. Les manuscrits qui nous en restent sont presque tous d'écriture marocaine. Casaubon, cité par Huet, affirme pourtant avoir *touché de ses mains* un manuscrit *apporté d'Orient* par Guillaume Postel, et contenant le commentaire sur les cinq parties de l'Organon, sur la Rhétorique et la Poétique[3]. J'avoue que pendant longtemps j'ai tenu pour suspecte l'assertion que le docte évêque d'Avranches couvre de son autorité. Comment, me disais-je, Postel aurait-il rapporté *d'Orient* un livre qui peut-être n'y a jamais pénétré? Huet, après avoir remarqué lui-même que Scaliger désespérait déjà de rencontrer aucun manuscrit arabe d'Averroès, s'étonne que ce savant homme n'ait pas eu connaissance du manuscrit de Postel, son ami et son correspondant assidu. Cette objection n'est-elle pas, en effet, péremptoire? Les erreurs dont fourmille le traité *De Interpretatione*, quand il s'agit de versions orientales, n'autorisent-elles pas à révoquer en doute le témoignage de Huet?... Mais après avoir examiné le manuscrit de Florence, j'ai vu une partie de mes doutes se dissiper. Ce manuscrit, en effet, est exactement composé comme celui dont parle Huet. Le commentaire sur

1. Freind avait déjà fait cette remarque (*Hist. med.*, pars II^a^, p. 254).

2. Gayandos, t. I^er^, p. VIII. Remarquons à ce propos que la précieuse collection de l'Escurial n'est pas, comme on pourrait le croire, un reste des Arabes d'Espagne. Elle provient en grande partie de navires marocains capturés en 1611. L'incendie de 1671 en dévora près de la moitié.

3. *De interpret.*, l. II. *De claris interpretibus*, p. 141 (Paris, 1680).

la Rhétorique et la Poétique s'y trouve joint à celui de l'Organon; or cet assemblage est trop caractéristique pour que Huet et Casaubon l'eussent rencontré par hasard. Ce ne serait même pas une conjecture trop hardie de supposer que le manuscrit manié par Casaubon est celui-là même qui repose aujourd'hui sur les *plutei* de la Laurentienne.

Le manuscrit de Florence[1] renferme le commentaire moyen sur l'Organon ainsi que les paraphrases sur la Rhétorique et la Poétique, c'est-à-dire l'ensemble complet des commentaires sur les œuvres logiques d'Aristote[2]. L'examen que j'ai fait de ce beau manuscrit ne m'a révélé aucune différence importante avec le texte latin, si ce n'est dans la paraphrase de la Rhétorique et surtout de la Poétique. J'ai insisté ailleurs[3] sur l'intérêt qu'aurait pour les orientalistes la publication de cette paraphrase. Des deux traductions que nous en avons, celle de Hermann l'Allemand est tout à fait inintelligible, et celle d'Abraham de Balmes fort différente du texte, le traducteur hébreu ayant supprimé ou remplacé par des exemples familiers aux juifs les citations arabes qu'Ibn-Roschd avait lui-même substituées aux particularités trop helléniques du texte.

La bibliothèque de l'Escurial est, avec la Laurentienne, la seule en Europe qui possède quelque partie du texte arabe des œuvres philosophiques d'Ibn-Roschd. Le

1. Ev. Assem., *Biblioth. Palat. Medic. Codd. mss. orient.*, p. 325, Cod. CLXXX. — M. Wüstenfeld (*Geschichte der arab. Aerzte*, etc., p. 106) suppose à tort que la Laurentienne possède un exemplaire *complet* des commentaires d'Ibn-Roschd.

2. La Rhétorique et la Poétique font toujours partie des œuvres logiques dans la classification des Syriens et des Arabes. Cf. Egger, *Hist. de la crit. chez les Grecs*, p. 155, 299-300; — Jourdain, *Recherches*, p. 139 et 142.

3. *Archives des missions scientifiques* (juillet 1850).

n° 629 renferme plusieurs opuscules réunis sous le nom de *Prolégomènes à la philosophie*, et l'important traité de la *Démonstration des dogmes religieux*. Le n° 646 contient le commentaire sur le Traité de l'âme ; le n° 879, une question sur l'intellect et l'intelligible, et le catalogue complet de ses œuvres[1]. Hadji-Khalfa, à propos du *Tehafot* de Gazali, nous a aussi conservé en arabe la préface du *Tehafot-el-Tehafot* d'Ibn-Roschd[2]. Enfin on trouve quelques textes arabes d'Ibn-Roschd, écrits en caractères hébreux pour l'usage des juifs. Notre Bibliothèque nationale possède en ce caractère l'abrégé de l'Organon, le commentaire moyen sur le Traité de la génération et de la corruption, sur les Météores, sur le Traité de l'âme, et la paraphrase des *Parva Naturalia*[3]. La bibliothèque Bodleyenne possède, dans le même caractère, les commentaires sur les traités du Ciel, de la Génération et des Météores[4].

Le texte arabe des œuvres médicales d'Ibn-Roschd est moins rare que celui de ses œuvres philosophiques. L'Escurial possède plusieurs manuscrits de son commentaire sur le poëme médical d'Ibn-Sina (n^os^ 799, 826, 858), ses commentaires sur Galien, son Traité de la thériaque, peut-être même le *Colliget*. La bibliothèque Bodleyenne[5] et la bibliothèque de Leyde[6] possèdent aussi

1. Casiri, t. I^er^, p. 184, 193, 298-299. Un ancien catalogue de l'Escurial, fait en 1583, et publié par Hottinger, indique quelques autres ouvrages qui ne se retrouvent pas dans Casiri : deux manuscrits du commentaire sur le livre du Ciel, et deux manuscrits du *Colliget* (*Bibl. orient.*, append., p. 8, 9, 14, 15, 17, 18).

2. *Lexic. bibliogr.* (édit. Fluegel), t. II, p. 466 et suiv.

3. Munck, *Dict. des sc. phil.*, t. III, p. 164.

4. Uri, p. 86 (Codd. hebr.).

5. Uri, pars II^a^, p. 128 et 261.

6. *Catal. Bibl. Univ. Lugd. Bat.* (Lugd. 1716), n^os^ 720, 721, 722. —

plusieurs manuscrits du commentaire sur le poëme d'Ibn-Sina.

Autant le texte arabe d'Ibn-Roschd est rare dans nos bibliothèques, autant les versions hébraïques de ses œuvres y abondent. L'ancien fonds de la Bibliothèque nationale en possède à lui seul près de cinquante manuscrits ; celle de Vienne, au moins quarante ; la collection de l'abbé de Rossi en contenait plus de vingt-huit. Après la Bible, il n'est peut-être pas de livre qui se retrouve en plus forte proportion dans les collections de manuscrits hébreux.

Les manuscrits latins d'Averroès sont aussi très-nombreux, surtout dans les fonds qui représentent, comme le fonds de Sorbonne, un grand mouvement d'études scolastiques ; presque tous sont du XIV^e^ siècle.

§ X.

Aucune partie du texte arabe d'Ibn-Roschd n'a été publiée.

Deux de ses ouvrages, son Abrégé de la Logique et son Abrégé de la Physique, ont paru en hébreu à Riva di Trento, en 1560. M. Goldenthal a publié à Leipzig, en 1842, la traduction hébraïque du commentaire sur la Rhétorique.

Les éditions latines, partielles ou complètes, d'Averroès sont à la lettre innombrables. De l'an 1480 à l'an 1580, à peine s'est-il écoulé une année qui n'en ait vu paraître une nouvelle. Venise en compte pour sa part plus de cinquante, dont quatorze ou quinze sont plus ou moins complètes[1].

Le *Catal. mss. Angliæ et Hiberniæ*, Codd. Laudenses, n° 398, semble indiquer le texte arabe du *Colliget*.

1. Pour l'énumération des éditions incunables d'Averroès, voir Hain, *Repert. bibliogr.*, aux articles *Aristote, Averroès;* — Panzer, *Annales typogr.*, aux articles *Padoue* et *Venise;* — Hoffmann, *Lex. bibliogr.*, t. I^er^, p. 316 et suiv.; — Mittarelli, *Bibl. Codd. mss. S. Michaelis*

Padoue eut pourtant l'honneur de l'*editio princeps*. En 1472, 1473, 1474, parurent dans cette ville les différents traités d'Aristote avec le commentaire d'Averroès, *Nobilis Vicentini Joannis Philippi Aureliani et fratrum impensa, opera vero atque ingenio Laurenti Canozii Lendenariensis*.

En 1481, parut à Venise la paraphrase de la Poétique, avec les gloses d'Alfarabi sur la Rhétorique[1]; en 1482, le *Colliget* et le *De Substantia Orbis*. En 1483 et 1484, parut une édition complète d'Aristote accompagné d'Averroès, en trois volumes (très-rare), par André d'Asolo[2]. En 1489, parut une seconde édition complète, en deux ou trois volumes, fol. goth., par Bernardino de Tridino[3]. Dès lors, les éditions se succèdent d'année en année sans interruption. Les années 1495, 1496, 1497, 1500 virent encore paraître des éditions plus ou moins complètes; Aristote désormais ne paraîtra plus à Venise sans être accompagné de son interprète. André d'Asolo, Octavien Scot, Comino de Tridino, Jean Gryphius, les Juntes surtout firent suivre les éditions avec une incroyable rapidité durant tout le XVI^e^ siècle. L'édition la plus répandue et la meilleure est celle des Juntes de 1553. La dernière édition complète est celle de 1574.

Venet. prope Murianum, append., col. 25-28 et 32; — Antonio, *Bibl. hisp. vetus*, t. II, p. 397-401; — Fabricius, *Bibl. græca*, t. III, p. 211 et suiv.; — Wüstenfeld, *Geschichte der arab. Aerzte*, p. 105-108; — et une note bibliographique étendue, ajoutée par M. Daremberg à l'article d'Averroès, dans la réimpression de la *Biographie universelle* (1843).

1. Cette édition se trouve à la Bibliothèque nationale.

2. La Bibl. nat. en possède un magnifique exemplaire sur vélin, qui a appartenu à Wladislas II, roi de Bohême et de Hongrie. Cf. Van Praët, *Catal. des livres sur vélin*, t. III, n^os^ 8 et 9. — Brunet, *Manuel du libr.*, t. I^er^, p. 177 (4^e^ édit.).

3. Cette édition se trouve à la bibliothèque de l'Arsenal.

Bien que Venise eût pour ainsi dire acquis le monopole des œuvres d'Averroès, quelques autres villes cependant virent paraître des éditions séparées de ses œuvres médicales et même de ses traités philosophiques. Ainsi Bologne (1501, 1523, 1580), Rome (1521, 1539), Pavie (1507, 1520), Strasbourg (1503, 1531), Naples (1570, 1574), Genève (1608). Lyon eut aussi son édition complète, chez Scipion de Fabiano (1524, in-8°)[1], et de nombreuses éditions partielles (1517, 1531, 1537, 1542).

A la fin du xvi[e] siècle, les éditions deviennent de plus en plus rares; seuls, quelques traités médicaux s'obstinent encore à tenter la publicité. Au xvii[e], ces innombrables volumes s'ensevelissent pour toujours dans la poussière et l'oubli.

1. Cette édition, la seule complète qui ait paru en France, est très-rare. Je n'en ai vu qu'un exemplaire, dans une bibliothèque de province.

CHAPITRE II.

DOCTRINE D'AVERROÈS.

§ I.

A voir le nom d'Averroès revenir sans cesse dans l'histoire de la philosophie, on serait porté à l'envisager comme un de ces grands fondateurs de systèmes, qui ont rallié autour d'une doctrine originale une longue famille de penseurs. Or une connaissance plus étendue de la philosophie arabe amène à ce résultat, en apparence singulier, que le système désigné au moyen âge et à la renaissance sous le nom d'Averroïsme, n'est que l'ensemble des doctrines communes aux péripatéticiens arabes, et que cette désignation renferme réellement un contre-sens, à peu près comme si on désignait du nom de *Themistianisme* ou de *Simplicianisme*, l'ensemble des études péripatétiques de l'école d'Alexandrie. L'histoire littéraire n'offre peut-être pas l'exemple d'un homme dont le caractère ait été plus altéré par la renommée, par le manque de critique et l'éloignement des temps. Resté seul en vue comme représentant de la philosophie arabe, il eut la fortune des derniers venus, et passa pour l'inventeur des doctrines qu'il n'avait fait qu'exposer d'une manière plus complète que ses devanciers.

Ce n'est pas que la doctrine d'Ibn-Roschd, envisagée en elle-même, manque d'originalité. Bien qu'Ibn-Roschd n'ait jamais aspiré à une autre gloire qu'à celle de commentateur, cette apparente modestie ne doit pas nous faire illusion : l'esprit humain sait toujours revendiquer

son indépendance. Enchaînez-le à un texte, il saura retrouver sa liberté dans l'interprétation de ce texte : il le faussera plutôt que de renoncer au plus inaliénable de ses droits, l'exercice original de sa pensée. Sous prétexte de commenter Aristote, les Arabes, comme les Scolastiques, ont su se créer une philosophie pleine d'éléments indigènes, et très-différente assurément de celle qui s'enseignait au Lycée. Mais cette originalité n'est pas avouée ; aux yeux d'Ibn-Roschd, la science est achevée, il ne reste plus qu'à en faciliter l'acquisition. Il ne faut pas d'ailleurs se faire illusion sur l'importance qu'ont eue chez les Arabes les hommes spécialement appelés *philosophes*. La philosophie n'a été qu'un épisode dans l'histoire de l'esprit arabe[1]. Le véritable mouvement philosophique de l'islamisme doit se chercher dans les sectes théologiques : Kadarites, Djabarites, Sifatites, Motazélites, Baténiens, Talimites, Ascharites, et surtout dans le *Kalâm*. Or les musulmans n'ont jamais songé à donner à cet ordre de discussions le nom de *philosophie* (*filsafet*). Ce nom ne désigne pas chez eux la recherche de la vérité en général, mais une secte, une école particulière, la *philosophie grecque* et ceux qui l'étudient. Quand on fera l'histoire de la philosophie arabe, il sera très-important de ne pas se laisser égarer par cette équivoque. Ce qu'on appelle *philosophie arabe*, n'est qu'une section très-restreinte et des moins intéressantes du mouvement philosophique dans l'islamisme, à tel point que les musulmans eux-mêmes en ignorent presque l'existence. Gazali

1. M. H. Ritter a fort bien aperçu ce trait fondamental. Voy. *Gesch. der christ. Phil.*, III Th., XI Buch, I Kap. et sa dissertation, *Ueber unsere Kenntniss der arab. Phil.* (Gœtt., 1844). — Cf. Th. Haarbrücker, préface à la trad. de Schahristani, p. VII. — De Hammer, *Literaturgeschichte der Araber*, I Abth., I Band, S. LXXXI.

donne comme une preuve de la curiosité de son esprit, d'avoir voulu connaître cette rareté. « Je n'ai vu, dit-il, aucun docteur qui ait donné quelque soin à cette étude[1]. » Autant les Arabes ont imprimé leur caractère national à leurs créations religieuses, à leur poésie, à leur architecture, à leurs sectes théologiques, autant ils ont montré peu d'originalité dans leur tentative de continuer la philosophie grecque. Disons plutôt que ce n'est que par une très-décevante équivoque, que l'on applique le nom de *philosophie arabe* à un ensemble de travaux entrepris par réaction contre l'arabisme, dans les parties de l'empire musulman les plus éloignées de la péninsule, Samarkand, Bokhara, Cordoue, Maroc. Cette philosophie *est écrite en arabe*, parce que cet idiome était devenu la langue savante et sacrée de tous les pays musulmans; voilà tout. Le véritable génie arabe, caractérisé par la poésie des Moallakat et l'éloquence du Coran, était absolument antipathique à la philosophie grecque. Renfermés, comme tous les peuples sémitiques, dans le cercle étroit du lyrisme et du prophétisme, les habitants de la péninsule arabique n'ont jamais eu la moindre idée de ce qui peut s'appeler science ou rationalisme. C'est lorsque l'esprit persan, représenté par la dynastie des Abbasides, l'emporte sur l'esprit arabe, que la philosophie grecque pénètre dans l'islam. Aussi est-ce à Bagdad, la ville abbaside par excellence, qu'est le centre de ce mouvement nouveau; ce sont des Syriens chrétiens et des affiliés du magisme, qui en sont les instigateurs et les instruments. C'est un calife, représentant éminent et passionné de la réaction persane, Almamoun, qui y préside. Élevé par les Barmékides, qui passaient pour

1. Traité traduit par M. Schmœlders, p. 27-28.

attachés à l'ancien persisme, on le voit toute sa vie rechercher curieusement en dehors de l'islamisme les enseignements rationalistes de l'Inde, de la Perse, de la Grèce[1]. Quoique subjuguée par une religion sémitique, la Perse sut maintenir ses droits de nation indo-européenne, et se créer une épopée, une mythologie, une philosophie. La tentative des Abbasides rappelle à beaucoup d'égards le mouvement qui a porté les peuples germaniques, convertis au christianisme, à chercher en Grèce leur inspiration philosophique et littéraire. Mais des causes extérieures arrêtèrent ce développement, et voilà pourquoi la philosophie est toujours restée chez les musulmans une intrusion étrangère, un essai avorté et sans conséquence pour l'éducation intellectuelle des peuples de l'Orient.

Si l'on compare la doctrine contenue dans les écrits d'Ibn-Roschd avec celle d'Aristote, on reconnaît du premier coup les graves altérations qu'a subies le péripatétisme entre ces deux termes extrêmes. Mais si l'on veut déterminer le point où s'est introduit l'élément nouveau, qui d'une philosophie en a fait une autre, la question devient fort délicate. Les théories d'Ibn-Roschd ne diffèrent par aucun caractère essentiel de celles d'Ibn-Bâdja et d'Ibn-Tofaïl, qui ne font de leur côté que continuer, en Espagne, la série d'études qu'Ibn-Sina, Alfarabi, Alkindi avaient fondée en Orient. Alkindi lui-même, qu'on envisage d'ordinaire comme le fondateur de la philosophie arabe, ne paraît avoir aucun droit au titre de créateur. Sa doctrine n'est qu'un écho de celle des Syriens, qui se rattachent eux-mêmes directement aux commentateurs grecs d'Alexandrie.

1. Gustav Weil, *Geschichte der Chalifen*, II Band, S. 253 ff. (Mannheim, 1848).

Entre ceux-ci et Alexandre d'Aphrodisias, entre ce dernier et Théophraste, il n'y a aucune innovation instantanée. On peut dire cependant que l'origine de la philosophie arabe, aussi bien que de la scolastique, doit être cherchée dans ce mouvement qui porte la seconde génération de l'école d'Alexandrie vers le péripatétisme. Porphyre est déjà plutôt péripatéticien que platonicien, et ce n'est pas sans raison que l'Orient et le moyen âge l'ont envisagé comme l'*introducteur* nécessaire à l'encyclopédie philosophique. Porphyre a posé la première pierre de la philosophie arabe et de la philosophie scolastique. Maxime, le maître de Julien, Proclus, Damascius sont presque des péripatéticiens[1]. Dans l'école d'Ammonius, fils d'Hermias, Aristote prend définitivement la première place et dépossède Platon. Les commentateurs Themistius, Syrianus, David l'Arménien, Simplicius, Jean Philopon signalent l'avénement du péripatétisme à la domination universelle. Là est le moment décisif où l'autorité philosophique se constitue pour plus de dix siècles.

C'est sur ce prolongement péripatétique de l'école d'Alexandrie qu'il faut chercher le point de jonction de la philosophie arabe avec la philosophie grecque. Les raisons que l'on donne ordinairement de la préférence accordée par les Arabes à Aristote, sont plus spécieuses que réelles. Il n'y a pas eu de *préférence*, car il n'y a pas eu de *choix*. Les Arabes ont accepté la culture grecque telle qu'elle leur a été transmise. Les livres qui expriment le plus exactement cette transition sont l'apocryphe *Théologie* d'Aristote, que l'on pourrait croire composée par un Arabe, et ce livre *De Causis*, dont le

1. Cf. Ravaisson, *Essai sur la métaph. d'Arist.*, t. II, p. 540. — Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alex.*, t. II, l. III, cap. VII.

caractère indécis a tenu en suspens toute la scolastique. La philosophie arabe conserva toujours l'empreinte de cette origine : l'influence des alexandrins s'y retrouve à chaque pas. Quoique Plotin soit resté inconnu aux musulmans[1], rien ne ressemble plus à la doctrine des *Ennéades* que telle page d'Ibn-Bâdja, d'Ibn-Roschd, d'Ibn-Gabirol (Avicébron). Il est vrai que des influences venues de l'Orient purent se combiner avec celles d'Alexandrie ; on ne peut douter que le soufisme, originaire de l'Inde, naturalisé en Perse avant l'islamisme, n'ait eu sa part dans la formation des théories de l'union avec l'intellect actif et de l'absorption finale [2]. C'est le propre du mysticisme de confiner en même temps au rationalisme et au principe de la foi, et de prêter la main tantôt au rationalisme le plus absolu, tantôt à la superstition la plus intempérante.

Ainsi la philosophie arabe nous apparaît, dès ses premières manifestations, douée de tous ses caractères essentiels. Les titres qui seuls nous restent des ouvrages d'Alkindi (IX^e^ siècle), relatifs à l'intellect, suffisent pour prouver qu'il professait déjà, sur ce point fondamental, les théories qui, plus tard, ont pris dans l'école une si grande importance. Chez Alfarabi (X^e^ siècle), ces doctrines sont déjà presque aussi développées que dans les

1. M. Vacherot (*Hist. de l'éc. d'Alex.*, t. III, p. 100) pense que Plotin a dû être traduit en arabe. Mais nous avons les renseignements les plus exacts sur les auteurs grecs qui ont été traduits en cette langue, et Plotin n'y figure pas. M. Haarbrücker (trad. de Schahrist., t. II, p. 192, 429) pense, il est vrai, que l'auteur appelé par Schahristani *le Maître grec* (*al-scheick al-Yaunani*) n'est autre que Plotin. Mais quel que soit l'auteur ainsi désigné, il est certain que Schahristani ne le connaissait que par des extraits fort incomplets.

2. *Notices et Extraits*, t. XII, p. 289 et suiv. — Voy. sur le soufisme les travaux de Tholuck, de Sacy, de Hammer, Allioli (*Mém. de l'Acad. de Bavière*, t. XII).

écrits d'Ibn-Roschd. Les théories mystiques que bientôt Ibn-Bâdja exposera dans son *Régime du Solitaire*, se retrouvent tout entières dans Alfarabi. La fin de l'homme est d'entrer dans une union de plus en plus étroite avec la raison (l'intellect actif). L'homme est prophète dès que tout voile est tombé entre lui et cet intellect. Une telle félicité ne peut s'atteindre que dans cette vie : l'homme parfait trouve ici-bas sa récompense dans sa propre perfection; tout ce qu'on dit être au delà n'est que fable [1]. Mais c'est dans Ibn-Sina (Avicenne) qu'il faut chercher l'expression la plus complète de la philosophie arabe. Dieu étant l'unité absolue, ne peut avoir d'action immédiate sur le monde. Il agit sur la première sphère, et de là son action se communique à toute la nature par les intelligences planétaires. Dieu n'entre point dans le courant des choses particulières : centre de la roue, il laisse la périphérie rouler à sa guise. La perfection de l'âme rationnelle est de devenir le miroir de l'univers; elle y arrive par la purification intérieure et par la perfection morale, qui préparent le vase où doit se répandre l'intellect divin. Il est pourtant des hommes qui n'ont besoin ni de l'étude ni de l'ascétisme pour recevoir l'illumination de l'intellect. Ces favoris de Dieu sont les prophètes. En général, Ibn-Sina paraît philosopher avec une certaine sobriété. Ibn-Roschd lui reproche amèrement de ne pas savoir prendre un parti, et de tenir toujours le milieu entre les théologiens et les philosophes [2]. Il admet que la personnalité humaine se

1. Voy. *Dict. des sc. phil.*, art. *Farabi*, et en général les excellents articles de philosophie arabe que M. Munck a insérés dans ce recueil. — Les vues d'ensemble de M. Ritter (*Gesch. der christ. Phil.*, III Th., XI Buch, I Kap.) sont aussi pleines de justesse.

2. Phys., l. II, f. 27 (édit. 1553).

conserve après la mort; et il cherche à s'arrêter sur la voie du panthéisme, en mettant le monde dans la catégorie du possible. Cette distinction du possible et du nécessaire est le fond de la théorie d'Ibn-Sina, et la base sur laquelle il cherche à établir la personnalité divine. Ibn-Roschd ajoute toutefois que, suivant d'autres, Ibn-Sina n'admettait l'existence d'aucune substance séparée, et que sa vraie opinion sur Dieu et l'éternité du monde, devait être cherchée dans la *Philosophie orientale*, où il identifiait Dieu avec l'univers [1].

C'est surtout contre Ibn-Sina que Gazali dirigea sa *Destruction des philosophes*. Gazali est, sans contredit, l'esprit le plus original de l'école arabe. Il nous a laissé, dans un curieux livre[2], ses confessions philosophiques, et le récit de son voyage à travers les différents systèmes de son temps. Aucun système ne l'ayant satisfait, il conclut au scepticisme; le scepticisme n'ayant pu le retenir, il se précipite dans l'ascétisme, et cherche dans les danses mystiques des soufis l'étourdissement de sa pensée. Là il s'arrête dans la mort et l'anéantissement. Ceux qui, après avoir philosophé, embrassent le mysticisme en désespoir de cause, sont d'ordinaire les ennemis les plus intolérants de la philosophie. Gazali, devenu soufi, entreprit de prouver l'impuissance radicale de la raison, et, par une manœuvre qui a toujours séduit les esprits plus ardents que sages, de fonder la religion sur le scepticisme. Il déploya dans

1. *Destr. Destr.*, disput. X, sub fin.—Ibn-Tofaïl, *Phil. autodid.* proœm. — Roger Bacon a connu l'existence de cette *Philosophie orientale*, et la donne aussi comme l'expression de la dernière pensée d'Avicenne (*Opus Majus*, p. 46, édit. Jebb).

2. Publié par M. Schmœlders, dans son *Essai sur les écoles philos. chez les Arabes*. M. de Pallia en avait donné l'analyse (*Mém. de l'Acad. des Sciences morales et politiques*, savants étrangers, t. I^er^, p. 165 et suiv.).

cette lutte une perspicacité d'esprit vraiment étonnante. C'est surtout par la critique du principe de causalité qu'il ouvrit son attaque contre le rationalisme. Hume n'a rien dit de plus. Nous ne percevons que la simultanéité, jamais la causalité. La causalité n'est autre chose que la volonté de Dieu faisant que deux choses se suivent ordinairement. Les lois de la nature ne sont pas, ou n'expriment qu'un fait habituel; Dieu seul est immuable. C'était, on le voit, la négation de toute science. Gazali fut un de ces esprits bizarres qui n'embrassent la religion que comme une manière de narguer la raison. Des bruits défavorables coururent, du reste, sur la droiture de ses sentiments. Ibn-Roschd prétend qu'il attaqua la philosophie pour complaire aux théologiens, et écarter les soupçons qui s'étaient élevés contre son orthodoxie[1]. Moïse de Narbonne assure qu'il avait composé pour ses amis un petit écrit secret où il donnait la solution des objections qu'il avait présentées au public comme insolubles[2]. Ibn-Tofaïl relève ses perpétuelles contradictions, et prouve avec évidence qu'il avait composé des ouvrages ésotériques, où il professait des doctrines fort différentes de celles qu'il jetait au vulgaire. « Accepte ce que tu vois, disait-il, et laisse là ce que tu as entendu; lorsque le soleil se lève, il te dispense de contempler Saturne[3]. »

Gazali exerça une influence décisive sur la philosophie arabe. Ses attaques produisirent l'effet ordinaire des contradictions, et introduisirent dans l'opinion des adversaires une précision jusque-là inconnue. Ibn-Bâdja (Avempace) fut le premier qui s'efforça de réhabiliter

1. *Destr. Destr.*, prol. et disput. III[a], f. 84 (édit. 1560).
2. Delitzsch, *Catal. Codd. hebr. Bibl. Lips.*, n° 26.
3. Pococke, *Philos. autodidactus*, proœm., p. 19, sqq.

contre lui l'autorité de la raison. Gazali avait humilié la science, et prétendu que l'homme n'arrive à la perfection qu'en renonçant à l'exercice de ses facultés rationnelles. Ibn-Bâdja, dans son célèbre traité du *Régime du solitaire*, essaya de prouver que c'est par la science et le développement successif de ses facultés que l'homme arrive à s'identifier avec l'intellect actif. Il y joignait une théorie politique, une sorte d'utopie ou de modèle idéal de société par lequel l'homme arriverait à cette identification. Le triomphe de l'âme rationnelle sur la partie animale est le but des efforts de la vie morale. L'acte de l'intelligence s'opère par les formes intelligibles qui arrivent à l'intellect matériel ou passif; là, elles reçoivent de l'intellect actif la forme et la réalité. Quand l'homme, par l'étude et la spéculation, est arrivé à la pleine possession de sa conscience, alors c'est l'*intellect acquis;* le cercle de l'évolution humaine est achevé, et l'homme n'a plus qu'à mourir.

Ce rationalisme noble et élevé est aussi le fond de la doctrine d'Ibn-Tofaïl (l'*Abubacer* des scolastiques). Son roman de *Hay Ibn-Iokdhan*, sorte de Robinson psychologique, publié par Pococke, sous le titre de : *Philosophus autodidactus*, a pour objet de montrer comment les facultés humaines arrivent par leur propre force à l'ordre surnaturel et à l'union avec Dieu. L'*Autodidacte* est un péripatéticien mystique à la manière alexandrine. Il y a tel passage qui semble littéralement traduit de Jamblique. De tous les monuments de la philosophie arabe, c'est peut-être le seul qui puisse nous offrir autre chose qu'un intérêt historique. De là est venue la fortune singulière de cet écrit, traduit en anglais, en hollandais, en allemand, et adopté par les quakers comme un livre d'édification.

Ainsi la philosophie, épuisée en Orient, reprend un

nouvel éclat dans l'Espagne musulmane par Ibn-Bâdja et Ibn-Tofaïl, mais en même temps s'y empreint d'une teinte beaucoup plus prononcée de mysticisme. Avant ces grands hommes, il est vrai, le panthéisme péripatétique avait eu en Espagne un illustre représentant, dont l'existence est restée une énigme, et pour les scolastiques qui le citent à chaque page, et pour la critique moderne qui, jusqu'à ces dernières années, n'avait pu réussir à percer le mystère qui l'entoure. M. Munck[1] a rendu un éminent service à l'histoire de la philosophie, en démontrant que cet Avicébron, qui a joué un si grand rôle dans la philosophie chrétienne du moyen âge, n'était autre que le juif Salomon ben Gabirol[2], de Malaga, renommé dans la synagogue comme hymnographe[3], et surtout en découvrant à la Bibliothèque nationale la traduction hébraïque et la traduction latine de la *Source de vie*. Mais Ibn-Gabirol ne paraît avoir exercé aucune influence sur la philosophie arabe de son temps, ni même sur celle de ses coreligionnaires.

§ II.

La philosophie arabe se présente à nous avec le caractère d'une assez grande uniformité. Chez tous les philosophes dont nous venons de montrer la succession (Gazali excepté), la méthode est la même, l'autorité est la même, la doctrine ne diffère que par le degré plus ou moins avancé de son développement. C'est dans les sectes reli-

1. *Literaturblatt des Orients*, 1846, n° 46 (Leipzig).

2. La transcription même du nom n'est pas en dehors des analogies : *Ibn-Gabirol*, *Aben-Gebrol*, *Avicebron*, comme *Ibn-Sina*, *Aben-Sina*, *Avicenne*.

3. Cf. Ewald et Dukes, *Beiträge zur Gesch. der ælt. Auslegung der Alt. Test.*, art. *Ibn-Gabirol*. — Ad. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala* (Leipz., 1852), p. 26.

gieuses sorties de l'islamisme qu'il faut chercher la la variété, l'individualité et le vrai génie des Arabes [1]. Un siècle s'était à peine écoulé depuis la mort du Prophète, que déjà la dispute commençait à miner le dogme qu'il avait fondé. La liberté et la prédestination furent le premier objet sur lequel s'exerça le besoin d'activité théologique. Les *Kadarites* (partisans de la liberté) et les *Djabarites* (prédestinatiens) soutinrent sur cet éternel champ de bataille la longue guerre des textes et de la raison. Les attributs de Dieu furent le deuxième brandon de discorde. L'extrême rigueur de monothéisme qui règne dans le Coran, l'attention constante à combattre le dogme chrétien de la trinité et de l'incarnation, à répéter sans cesse : Dieu n'a pas de fils, Dieu n'a pas de mère, Dieu n'engendre pas, Dieu n'est point engendré, fit beaucoup travailler les esprits en ce sens. Les uns (Moattils) refusant à Dieu tout attribut positif et susceptible d'être rapporté aux créatures, en faisaient un être abstrait, dont on ne pouvait rien affirmer. En général les philosophes et les sectes philosophiques, par opposition aux hypostases distinctes du Dieu des chrétiens, niaient les attributs éternels et distincts de l'essence divine, tandis que les *Sifatites* (partisans des attributs), les *Teschbihites* (assimilateurs) faisaient Dieu à l'image de l'homme et s'échelonnaient aux différents degrés de l'anthropomorphisme. Les Ascharites s'efforcèrent de

1. Sur les sectes musulmanes, voy. Pococke, *Specimen hist. Arabum* (édit. White, Oxford, 1806), p. 17 du texte, 208 et suiv. des notes; — Schahristani, *Book of religious and philosophical sects*, publié en arabe par M. W. Cureton (London, 1846), et traduit par M. Haarbrücker (Halle, 1850-1851); — Hadji-Khalfa, introduction de son Lexique bibliographique, t. Ier, p. 64 et suiv. (édit. Fluegel); et l'ouvrage de M. Schmœlders, qui toutefois doit être consulté avec beaucoup de réserve.

réunir les doctrines des Djabarites et des Sifatites, avec quelques restrictions pour ne pas tomber dans le fatalisme absolu et l'anthropomorphisme matérialiste. Pour les *Haschawites*, au contraire, Dieu est un être corporel, habitant en un lieu déterminé. Il est assis sur un trône, il a des pieds et des mains, etc.

En face de ce dogmatisme intempérant, le scepticisme s'exprimait en des sectes indéfiniment variées. Les *Somanites* rejetaient toute connaissance acquise par la spéculation, et n'admettaient que ce qui se touche et se voit : ils passaient pour mauvais croyants. Les *Talimites*, par un autre genre de scepticisme, fondaient la certitude de la conscience sur l'autorité d'un homme infaillible, l'imam. Ils se confondent presque avec les *Baténiens*, cabbalistes musulmans, qui cherchent la vérité dans les lettres et les nombres [1].

Enfin l'incrédulité la plus avouée formait elle-même des sectes dans le sein de l'islamisme : Karmathes, Fatimites, Ismaéliens, Dualistes, Druzes, Haschischins, Hernanites, Zendiks, sectes secrètes, à double entente, alliant le fanatisme à l'incrédulité, la licence à l'enthousiasme religieux, la hardiesse du libre penseur à la superstition de l'initié et à l'indifférence du quiétiste. Tel est en effet le caractère bizarre de l'incrédulité musulmane. Elle flotte indécise entre la secte religieuse et la société secrète, et cache la plus révoltante immoralité, l'impiété la plus forcenée, sous le voile de l'initiation : ne rien croire et tout se permettre, telle est sa formule. Du reste, le caractère vague de ces diverses appellations ne nous permet pas d'en bien marquer la nuance. Ainsi sous le nom de *Zendik* se confondaient les sectes infâmes

1. De Sacy, *Chrest. ar.*, t. II, p. 250.

et communistes, sorties de Bardesane, de Mazdak, du manichéisme, et les libres penseurs (*ahl el-tahkik*, *les gens de l'évidence*), qui ne croyaient que ce qui est prouvé. Le peuple ne fait guère de différence entre diverses classes de mécréants. Quelquefois même on rattachait les Zendiks au magisme, au sabéisme, c'est-à-dire à l'idolâtrie[1].

Tels étaient les produits bizarres de cette grande ébullition où flottèrent tous les éléments de l'islamisme du IIe au Ve siècle de l'hégire. Une théologie libérale et rationaliste, celle des Motazélites (dissidents) rallia quelque temps les esprits modérés. Le motazélisme représente dans l'islam comme un protestantisme de la nuance de Schleiermacher. La révélation est un produit naturel des facultés humaines ; les doctrines nécessaires au salut sont du ressort de la raison : la raison suffit pour y mener, et en tout temps, même avant la révélation, on a pu arriver à les connaître. L'école de Basra fut, sous la protection des Abbasides, le centre de ce grand mouvement de réforme, dont l'expression la plus complète se trouve dans la grande *Encyclopédie des Frères de la sincérité* (*Ikh wan-el-safa*), tentative de conciliation entre la philosophie et l'islamisme, qui ne parut satisfaire ni les philosophes ni les dévots.

Ainsi, en dehors de l'étude de la philosophie grecque, l'islamisme fournissait à l'activité des esprits un vaste champ de discussions rationnelles, groupées sous le nom de *Kalâm*, à peu près synonyme de notre *théologie*

1. Cf. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, passim ; — *Chrest. arabe*, t. Ier, p. 306, t. II, p. 96, 191, 205 et suiv. ; — Trad. de l'hist. des Sassanides, de Mirkhond, p. 361 et suiv. Voy. aussi *Journal asiat.*, oct. 1850, p. 344, et une intéressante leçon de M. Lenormant sur l'incrédulité dans le sein de l'islamisme (*Questions historiques*, XVIIIe leçon).

scolastique[1]. Le Kalâm, dont l'existence est antérieure à l'introduction de la philosophie grecque chez les musulmans sous Almamoun, ne représenta d'abord aucun système particulier. Mais quand la faveur accordée à cette philosophie eut mis en péril les dogmes de l'islamisme, le rôle du Kalâm changea, et consista désormais à défendre par les mêmes armes les dogmes attaqués, à peu près comme chez nous la théologie, de dogmatique qu'elle était d'abord, est devenue surtout apologétique[2]. Le but principal des *Motecallemîn* est d'établir contre les philosophes la création de la matière, la nouveauté du monde et l'existence d'un Dieu libre, séparé du monde et agissant sur le monde. Le système des atomes leur parut favorable à la polémique qu'ils voulaient soutenir ; ils le choisirent. Les atomes, disaient-ils, ont été créés par Dieu ; Dieu pourrait les détruire, et sans cesse il en crée de nouveaux. Dieu agit librement et directement en toutes choses ; tout ce qui est est immédiatement son œuvre. Les privations ou accidents négatifs (comme l'obscurité, l'ignorance, etc.) sont même produits par Dieu dans la substance qui les supporte, tout

1. *Kalâm* représente en arabe toutes les nuances du mot λόγος. Sur l'origine et le sens précis de ce mot, voy. J. Goldenthal, dans les Mémoires de l'Acad. de Vienne, t. Ier, 1850, p. 432. — Delitzsch, *Anekdota zur Geschichte der mittelalt. Scholastik unter Juden und Moslemen*, p. 292, suiv. — Schmœlders, *Essai*, p. 138-139. — Haarbrücker, *Trad. de Schahristani*, t. II, notes, p. 390 et suiv. *Motecallem* (participe dérivé de la même racine) désigne le théologien dogmatique, par opposition au *faquih*, théologien casuiste. Le mot θεολόγοι, dans Aristote (Métaph., l. XII, cap. VI), était rendu dans la version arabe dont se servait Ibn-Roschd par *Motecallemîn*.

2. Voici la définition que le *Tarifât* donne du *Kalâm* : « Une science dans laquelle on disserte sur l'essence de Dieu, ses attributs, et les conditions des choses possibles, d'après le canon de l'Islam, pour réfuter la métaphysique des philosophes. » (Édit. Fluegel, p. 194, Lips. 1845.)

comme les accidents positifs[1]. Ainsi, Dieu crée la mort, Dieu crée le repos, comme il crée la vie, comme il crée le mouvement. L'âme elle-même n'est qu'un accident que Dieu continue sans cesse. La causalité n'est pas dans les lois de la nature; Dieu seul est cause. Deux faits ne s'enchaînent jamais nécessairement l'un à l'autre, et l'ensemble de l'univers pourrait être tout autre qu'il n'est. Tel est le système que les Motecallemîn trouvèrent le meilleur à opposer au péripatétisme des philosophes : très-pauvre système assurément, comme tous ceux qui sont conçus pour les besoins de la polémique, mais recommandé par ce faux air de netteté qui séduit le vulgaire. C'est contre ce système que nous allons voir Ibn-Roschd, Maimonide et les derniers représentants de la philosophie arabe, tenter un suprême, mais impuissant effort.

§ III.

Il faut rendre cette justice à la philosophie arabe, qu'elle a su dégager avec hardiesse et pénétration les grands problèmes du péripatétisme, et en poursuivre la solution avec vigueur. En cela, elle me semble supérieure à notre philosophie du moyen âge, qui tendait toujours à rapetisser les problèmes et à les prendre par le côté dialectique et subtil.

Or, tout l'esprit de la philosophie arabe, et par conséquent tout l'averroïsme, se résume en deux doctrines, ou, comme disait le moyen âge, en deux grandes *erreurs*, intimement liées entre elles et constituant une interprétation complète et originale du péripatétisme : *l'éternité*

1. Les motazélites, qu'Ibn-Roschd assimile toujours aux *Motecallemîn*, regardaient même la privation comme une substance. Cf. *Destr. Destr.*, disput. III, p. 119 v°.

de la matière et *la théorie de l'intellect*. La philosophie n'a jamais proposé que deux hypothèses pour expliquer le système de l'univers : — d'un côté, Dieu libre, personnel, ayant des attributs qui le déterminent ; providence ; causalité de l'univers transportée en Dieu ; âme humaine substantielle et immortelle ; — d'un autre côté, matière éternelle, évolution du germe par sa force latente, Dieu indéterminé ; loi, nature, nécessité, raison ; impersonnalité de l'intelligence, émersion et réabsorption de l'individu. La première hypothèse repose sur une idée trop exaltée de l'individualité ; la seconde, sur une vue trop exclusive de l'ensemble. La philosophie arabe, et en particulier celle d'Ibn-Roschd, se classe de la manière la plus décidée dans la seconde de ces catégories.

Le problème de l'origine des êtres est celui qui préoccupe le plus Ibn-Roschd : il y revient dans tous ses écrits, et toujours avec une nouvelle insistance. Mais nulle part il ne l'a traitée avec plus de développement que dans le grand commentaire sur le douzième livre de la métaphysique. « Il y a, dit-il, sur l'origine des êtres deux opinions opposées, entre lesquelles il en est d'autres intermédiaires : les uns tiennent pour le développement, les autres pour la création. Les partisans du développement disent que la génération n'est que la sortie et en quelque sorte le dédoublement des êtres ; l'agent, dans cette hypothèse, n'a d'autre fonction que de tirer les êtres l'un de l'autre, de les distinguer[1] ; il est donc évident que ses fonctions se réduisent à celles de moteur. Quant aux partisans de la création, ils disent que l'agent produit l'être, sans qu'il ait besoin pour cela d'une matière préexistante. C'est l'opinion

1. Cf. Metaph., l. XII, f. 344 v°.

des Motecallemîn de notre religion et de celle des chrétiens, par exemple de Jean le Chrétien (Jean Philopon), qui prétend que la possibilité de l'être créé ne réside que dans l'agent. Quant aux opinions intermédiaires, elles se réduisent à deux; mais la première admet à son tour deux nuances assez diverses. Ces opinions sont d'accord sur un point, c'est que la génération n'est qu'une transmutation de substance, que toute génération suppose un sujet, et que rien ne s'engendre si ce n'est de son semblable. Dans la première de ces opinions, l'agent crée la forme et imprime cette forme à une matière existante. Parmi les partisans de ce sentiment, les uns séparent entièrement l'agent de la matière, et l'appellent le *donateur des formes* : c'est l'opinion d'Ibn-Sina[1]; d'autres soutiennent que l'agent est tantôt non séparé de la matière, comme lorsque le feu engendre le feu, ou que l'homme engendre l'homme; tantôt séparé, comme cela a lieu dans la génération des animaux et des plantes, qui naissent du dissemblable : telle est l'opinion de Thémistius, et peut-être d'Alfarabi. La troisième opinion est celle d'Aristote, et consiste à dire que l'agent fait du même coup le composé de la matière et de la forme, en donnant le mouvement à la matière et la transformant jusqu'à ce que tout ce qui y était en puissance passe à l'acte. Dans cette opinion, l'agent ne fait qu'amener à l'acte ce qui était en puissance, et réaliser l'union de la matière et de la forme. Toute création se réduit ainsi à un mouvement, dont la chaleur est le principe. Cette chaleur, répandue dans l'eau et dans la terre, engendre les animaux et les plantes, qui ne naissent pas d'une semence. La nature

1. Cf. *Destr. Destr.*, pars alt., disp. III, f. 350 v°.

produit tout cela avec ordre et perfection, bien qu'elle soit dénuée d'intelligence, comme si elle était guidée par une intelligence supérieure. Ces proportions et cette énergie productive, que les mouvements du soleil et des étoiles donnent aux éléments, sont ce que Platon appelait les idées. Dans l'opinion d'Aristote, l'agent ne crée aucune forme; car s'il en créait, quelque chose pourrait sortir du néant. C'est la fausse imagination d'après laquelle on se représente les formes comme créées, qui a porté certains philosophes à croire que les formes sont quelque chose de réel, et qu'il y a un donateur des formes; c'est la même opinion qui a porté les théologiens des trois religions qui existent de nos jours, à dire que quelque chose peut sortir du néant[1]. Partant de ce principe, les théologiens de notre religion ont supposé un seul agent produisant tous les êtres sans intermédiaire, et dont l'action s'exerce au même instant par une infinité d'actes opposés et contradictoires. Dans cette hypothèse, le feu ne brûle plus, l'eau n'humecte plus; tout a besoin d'une création spéciale et directe. Bien plus, quand un homme lance une pierre, ils prétendent que le mouvement n'appartient pas à l'homme, mais à l'agent universel[2]. Ils détruisent ainsi l'activité humaine. Mais voici une doctrine plus surprenante encore. Si Dieu peut faire passer quelque chose du non-être à l'être, il peut de même le faire passer de l'être au non-être : la destruction, comme la génération, est l'œuvre de Dieu; la mort est une création de Dieu. Pour nous, au contraire, la destruction est un acte de même nature que la génération. Tout être engendré porte en lui la corruption en puissance. Pour détruire, comme pour créer, l'agent n'a

1. Cf. *De Cœlo et Mundo*, f. 197.
2. Cf. *Destr. Destr.*, pars alt., disput. I.

qu'à faire passer la puissance à l'acte. Ainsi il faut maintenir vis-à-vis l'un de l'autre la puissance et l'agent. Si l'un faisait défaut, rien ne serait, ou tout serait en acte : deux conséquences également absurdes. »

Toute la doctrine d'Ibn-Roschd, tout le fond de sa polémique contre les Motecallemîn est contenu dans ce passage essentiel. La génération n'est qu'un mouvement, tout mouvement suppose un sujet. Ce sujet unique, cette possibilité universelle, c'est la matière première, douée de réceptivité, mais dénuée de toute qualité positive, également apte à recevoir les modifications contraires[1]. Cette matière première n'est susceptible d'aucun nom ni d'aucune définition. Elle n'est que la simple possibilité. Toute substance est ainsi éternelle par sa matière, c'est-à-dire par sa puissance d'être. Dire qu'une chose est engendrée du non-être absolu à l'être, c'est dire qu'elle possède une disposition qu'elle n'a jamais eue[2]. La matière n'a pas été engendrée, et elle est incorruptible[3]. La série des générations est infinie *a parte ante* et *a parte post*[4] : tout ce qui est possible passera à l'acte, autrement il y aurait quelque chose d'oisif dans l'univers[5], puis, *dans le milieu de l'éternité, il n'y a pas de différence entre ce qui est possible et ce qui est*[6]. L'ordre n'a pas précédé le désordre, ni le désordre n'a précédé l'ordre. Le mouvement n'a pas précédé le repos,

1. Zimara interprète ainsi la pensée d'Averroès : *Materia est una secundum subjectum, et multa secundum potentias et habilitates ad recipiendum formas contrarias* (*Solut. contrad.*, f. 62, édit. 1560).
2. I, Phys., f. 18. — VIII, Phys., f. 155.
3. I, Phys., f. 22. — VIII, Phys., f. 194. — XII, Metaph., f. 341 v° — *De Subst. Orbis*, cap. IV, f. 324 v°, 325.
4. VIII, Phys., f. 176 et sqq.
5. VIII, Phys., f. 184.
6. III, Phys., f. 47.

ni le repos le mouvement. Le mouvement est éternel et continu; car tout mouvement a sa cause dans un mouvement précédent[1]. Le temps d'ailleurs n'existe que par le mouvement. Nous ne mesurons le temps que par les changements d'état que nous observons en nous-mêmes. Si le mouvement de l'univers s'arrêtait, nous cesserions de mesurer le temps, c'est-à-dire que nous perdrions le sentiment de la vie successive et de l'être. On ne mesure le temps durant le sommeil que par les mouvements de l'imagination; quand le sommeil est très-profond, et que le mouvement de l'imagination s'éteint entièrement, la conscience du temps disparaît. Le mouvement seul constitue un avant et un après dans la durée. Ainsi sans le mouvement il n'y aurait aucune évolution successive, c'est-à-dire que rien ne serait[2].

De là il résulte que le moteur n'agit pas librement, comme le prétendent les Motecallemîn. Ibn-Sina, qui leur a fait tant de concessions, a imaginé, pour leur complaire, sa classification du possible et du nécessaire. Il met le monde dans la catégorie du possible, et suppose qu'il aurait pu être autrement qu'il n'est. Mais comment appeler possible ce dont la cause est nécessaire et éternelle ? La liberté suppose nouveauté; or Dieu n'a pas de raison d'être nouveau[3]. Le monde n'aurait pu être ni plus grand ni plus petit qu'il n'est; car le caprice seul

1. VIII, Phys., f. 155-157. — *De Cœlo*, f. 197. — Epitome Metaph., tract. IV, f. 398. — *De Subst. Orbis*, cap. IV, f. 324 v°. — Cf. Arist., Metaph. Δ, p. 246 (édit. Brandis).

2. IV, Phys., f. 82 v° et sqq. — Ce passage est l'un des plus ingénieux d'Ibn-Roschd. Il y développe sur le sommeil des vues absolument semblables à celle de Dugald-Stewart.

3. « Impossibile est quod actio nova fiat per voluntatem antiquam. » (VIII, Phys., f. 159.) Cf. *Destr. Destr.* disput. I, f. 21, et pars alt., disp. I, f. 333 v°.

aurait déterminé telle mesure plutôt que telle autre[1]. Le hasard n'est cause efficiente que rarement et par accident. Cependant on serait beaucoup plus recevable à attribuer au hasard les événements d'ici-bas que tout l'ordre des corps célestes; aussi Aristote traite-t-il plus sévèrement Démocrite et ceux qui soutiennent le premier sentiment que les partisans du second[2]. Dieu, par conséquent, ne connaît que les lois générales de l'univers; il s'occupe de l'espèce et non de l'individu[3]; car s'il connaissait le particulier, il y aurait innovation perpétuelle dans son être. D'ailleurs, si Dieu gouvernait tout immédiatement, le mal de l'univers serait son œuvre; ou bien il faudrait lui attribuer le pouvoir de réaliser l'impossible, ce qui serait admettre le principe des sophistes[4]. La seule opinion révérencieuse envers Dieu est donc celle qui réduit sa providence à n'être que la raison générale des choses. Dans cette hypothèse, tout ce qu'il y a de bien dans le monde lui est imputable, puisqu'il l'a voulu; le mal, au contraire, n'est pas son œuvre, mais la conséquence fatale de la matière contrariant ses desseins[5].

Jusqu'ici Ibn-Roschd ne me semble qu'un interprète fidèle et intelligent de la pensée d'Aristote, exprimée surtout au I^er et au VIII^e livre de la Physique et au XII^e de la Métaphysique. L'être, pour Aristote, étant composé

1. *De Cœlo et Mundo*, f. 119 v°.
2. *Expos. media in Phys.*, f. 202 v° et sqq.
3. *Destr. Destr.*, disput. XI et XIII. — XII, Metaph., comm. 37.
4. Epit. Metaph., tract. IV, f. 399 v° (édit. 1560). — *Destr. Destr.*, disput. I, f. 341 v°.
5. Dans la *Destruction de la Destruction* (disput. III, f. 101 v°, 102), Ibn-Roschd parle de la Providence à la manière vulgaire, et avec une pompe de langage qui ne lui est pas habituelle; mais cet endroit semble avoir été gravement modifié par le traducteur.

d'un élément indéterminé (la matière) et d'un élément déterminatif (la forme), la matière devient l'infini, le fond permanent de toute chose. La matière est le possible, et le possible c'est l'éternel[1]. Assurément la forme de ce raisonnement était attaquable, et ce n'était pas à tort que les Motecallemîn répliquaient : Votre erreur est d'envisager la possibilité comme une chose réelle. La possibilité n'a aucune subsistance ; c'est une pure conception de notre esprit, sans aucune réalité[2]. Ceci était péremptoire contre l'expression un peu grossière de la théorie aristotélique, mais n'entamait pas la profonde vérité qui servait de base à cette théorie, à savoir l'éternelle identité du fond permanent des choses, à la surface duquel se déroulent les lignes toujours oscillantes et variables de l'individualité.

§ IV.

L'extrême simplicité avec laquelle nous concevons le monde invisible, nous a mis dans l'impossibilité de nous faire une idée du système beaucoup plus compliqué que l'on trouve dans les religions et dans les philosophies de l'antiquité. Éons, génies, sephiroth, démiurge, métatron, etc., tout a disparu, depuis que l'impitoyable Occam a mis les dieux en fuite par son axiome scolastique : *Il ne faut pas multiplier les êtres sans raison.*

La philosophie arabe est loin d'être aussi sobre. Une nombreuse hiérarchie occupe tout l'intervalle entre Dieu et l'homme. « Le gouvernement de l'univers, dit Ibn-Roschd, ressemble au gouvernement d'une cité, où tout

1. Cf. Aristot. Metaph., l. XII, cap. vi (trad. Cousin, p. 195 et suiv.).
2. Schmœlders, *Essai*, p. 159.

part d'un même centre, mais où tout n'est pas l'œuvre immédiate du souverain[1].» La profonde conception d'Aristote, ce dieu du XII[e] livre de la Métaphysique, immobile, séparé, centre de l'univers, qui dirige et meut le monde, sans le voir, par l'attraction du bien et du beau, ce newtonisme métaphysique, si simple, ne satisfit pas les Arabes. Jamais dieu n'a été aussi déterminé, aussi isolé du monde que celui d'Aristote. Si l'on applique le nom de panthéisme aux doctrines qui craignent de limiter Dieu, aucune doctrine n'a été plus que la sienne opposée au panthéisme. Cette théodicée pouvait convenir à une école naturaliste comme l'école péripatéticienne : pour simplifier son objet et écarter tout ce qui ressemble à une hypothèse, le naturaliste voudrait faire à Dieu, une fois pour toutes, sa part bien arrêtée, et le reléguer le plus loin possible du champ de l'expérience. L'école arabe ne put se plier à une conception aussi simple. Il fallut créer une sorte de ministre à ce roi invisible pour le mettre en contact avec l'univers, quelque chose d'analogue au λόγος προφορικός de Philon, image et manifestation des puissances cachées dans les profondeurs de l'existence infinie.

Le passif n'arrive jamais à l'acte que par le fait d'une puissance active[2], et le contingent ne saurait s'expliquer par une série de causes à l'infini[3]. Sans doute le cercle des causes ne saurait s'arrêter à tel moment donné. La pluie sort du nuage, le nuage de la vapeur, la vapeur de la pluie ; la plante sort de la plante, l'homme sort de

1. *Destr. Destr.*, disput. III, f. 121 v°. — Epit. Metaph., tr. IV, f. 395.

2. II, Phys., f. 31 v°. — *Destr. Destr.*, disput. VI, f. 150 v°. — Cf. Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Arist.*, t. I[er], p. 542 et suiv.

3. Metaph., l. II, f. 50 v°.

l'homme par la corruption de l'être générateur, sans qu'il soit permis dans cette chaîne continue de prendre un moment plutôt qu'un autre pour point de départ[1]. Où donc chercher la cause du multiple? De l'un ne peut sortir que l'un. Un seul être peut être le produit immédiat de Dieu et en rapport direct avec lui. Cet être, c'est la première intelligence[2], le premier moteur des étoiles fixes, sorte de démiurge dont l'origine ne doit pas être cherchée ailleurs que dans le chap. VII du XII^e^ livre de la Métaphysique, mal entendu et combiné avec des données alexandrines, ou peut-être, par une sorte de compromis, dont les sectes antagonistes offrent de nombreux exemples, avec la doctrine des hypostases et du Verbe, que l'on combattait d'ailleurs si énergiquement. Cette intelligence première, ce premier moteur, qui est pour Aristote Dieu lui-même, n'est pour les Arabes que le premier agent de l'univers, à qui ils appliquent les magnifiques expressions par lesquelles Aristote a cherché à exprimer le mode d'action de l'intelligence divine[3]. Le Coran lui-même fournit des arguments à cette théorie; car il y est écrit : *La première chose créée par Dieu est l'intelligence*. Platon, suivant Ibn-Roschd, n'a pas voulu exprimer autre chose quand il dit en son style figuré que Dieu créa les anges le matin, et qu'après leur avoir laissé le soin de créer tout le reste, il se reposa[4].

1. *Destr. Destr.*, disp. IV, f. 152, 158.
2. Epit. Metaph., tr. IV, f. 395 v° et sqq.
3. Pour s'en convaincre, il suffit de lire l'Abrégé de la Métaphysique, tract. IV, f. 396. Un instant pourtant Ibn-Roschd semble identifier Dieu et l'intelligence première; car, dit-il, la nature n'a rien de superflu. (*Ibid.*, f. 397.)
4. Metaph., l. XII, f. 344 v°. Il se peut que tout ce passage ait été interpolé par le traducteur hébreu. — Cf. *Destr. Destr.*, disput. XII et XV.

Galien a entrevu la même vérité, quand il parle de cette forme informante, à laquelle appartient véritablement le nom de créateur[1]. Plusieurs sectes religieuses, plus ou moins empreintes de gnosticisme, les Talimites, les Baténiens, les Sabéens professaient une doctrine analogue et admettaient l'intelligence comme le premier-né de toute créature[2].

« La nature des astres, avait dit Aristote, étant une certaine essence éternelle, et ce qui meut étant éternel aussi et antérieur à ce qui est mû..., il est évident qu'autant il y a de planètes, autant il doit y avoir d'essences, éternelles de leur nature et chacune immobile en soi.... L'une est la première, l'autre la seconde, dans un ordre correspondant au mouvement des astres entre eux[3]. » « Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée, dit-il ailleurs, et transmise à la postérité sous l'enveloppe de la fable, nous apprend que les astres sont des dieux, et que la divinité embrasse toute la nature. Tout le reste n'est que mythe.... Mais si on en dégage le principe pour le considérer seul, savoir que les premières essences sont des dieux, on pensera que ce sont là des doctrines vraiment divines[4].... » Cet aperçu bizarre, qui semble une réminiscence de Pythagore ou de Platon, et qui a surpris tous les commentateurs, au point que plusieurs critiques n'ont pas craint de révoquer en doute l'authenticité du livre où il se trouve[5], fut le texte primi-

1. *Destr. Destr.*, pars alt., disp. III, f. 350 v°.
2. Schmœlders, *Essai sur les écoles phil.*, p. 202.
3. Metaph., l. XII, cap. VIII (trad. Cousin), p. 203. — Éd. Brandis, p. 251.
4. *Ibid.* (trad. Cousin, p. 212). — Éd. Brandis, p. 254.
5. Cf. Vacherot, *Théorie des premiers principes selon Aristote* (Caen, 1836), p. 48 et suiv. — Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, t. Ier, p. 103, 104. — Pierron et Zévort, *Métaph. d'Arist.*, t. Ier, introd. LXXXVIII

tif de la théorie des intelligences, qui forme un des points les plus caractéristiques de la philosophie des Arabes, et à laquelle leur syncrétisme mêla tant d'éléments étrangers. L'hypothèse mécanique de Newton a si profondément pénétré nos idées sur le système de l'univers, que toutes les conceptions de l'antiquité, du moyen âge, de la renaissance, de Descartes lui-même sur *le Monde*, nous apparaissent aujourd'hui comme les rêves d'un autre âge. Quelque effort que nous fassions, nous ne renoncerons jamais assez franchement à nos idées modernes pour comprendre, c'est-à-dire pour ne pas trouver absurdes, le *de Cœlo et Mundo*, le traité du Monde à Alexandre, le *de Substantia Orbis*. L'homogénéité de l'univers était alors mal comprise : on ne pouvait supposer qu'un même système s'étendît à toutes les parties du monde, et que la même loi qui détermine ici-bas le mouvement d'un atome présidât aux révolutions des corps célestes. Ibn-Roschd n'est donc pas responsable de ce que sa théorie du ciel peut avoir pour nous de bizarre et d'inconcevable. Le ciel est à ses yeux un être éternel, incorruptible, tout en acte, simple, sans pesanteur, mû par une âme[1]. En effet, le mouvement circulaire ne peut venir que d'une âme, les corps n'étant susceptibles que du mouvement de haut en bas. Le ciel n'est pas composé de matière et de forme. Il n'est dans le lieu que par accident[2]. C'est le plus noble des êtres animés[3]. Infini quant à la durée, le mouvement du ciel ne l'est pas quant à la quantité[4]. Si une seule étoile venait s'ajouter au corps

et LXXXIX, et t. II, p. 361 et suiv. — Michelet (de Berlin), *Examen critique de la Métaph. d'Aristote*, p. 194-195.

1. *De Substantia Orbis*, cap. V. — *De Cœlo et Mundo*, f. 67 v°.
2. Phys., IV, f. 66 et sqq.
3. *De Subst. Orbis*, cap. VI.
4. *De Subst. Orbis*, cap. II. — *De Cœlo et Mundo*, f. 151.

étoilé, ce corps s'arrêterait à l'instant; car la mesure de sa force est exactement proportionnée à la masse; et s'il s'arrêtait un instant, le premier moteur ne pourrait le remettre en mouvement; il se corromprait par le repos, et avec lui tous les êtres dont l'essence est de se mouvoir[1]. Ce n'est donc point par sa nature intime qu'il est incorruptible et éternel, mais par l'action continuée du premier moteur, et le Prophète a pu dire avec vérité : « Tout est corruptible, excepté Sa face[2]. »

Le ciel est donc, aux yeux d'Ibn-Roschd, un être vivant, composé de plusieurs orbes représentant les membres essentiels à la vie, et dans lequel le premier moteur représente le cœur, d'où la vie rayonne pour les autres membres[3]. Chaque orbe a son intelligence qui est sa forme, comme l'âme rationnelle est la forme de l'homme; ces intelligences, hiérarchiquement subordonnées, constituent la chaîne des moteurs, qui propagent le mouvement de la première sphère jusqu'à nous. Le désir est le mobile auquel elles obéissent[4]; recherchant toujours le meilleur, elles se meuvent sans cesse, car le mouvement n'est que l'appétition du meilleur. Leur intellect est toujours en acte et s'exerce sans aucune défaillance en dehors de l'imagination et de la sensibilité[5]. Elles se connaissent elles-mêmes, et ont la connaissance de tout ce qui se passe dans les orbes inférieurs; l'intelligence première a, par conséquent, la connaissance complète de tout ce qui se passe dans l'univers.

1. *De Subst. Orbis*, cap. VI. — *De Gener. et Corr.*, paraphr. f. 318.
2. *De Subst. Orbis*, cap. VII.
3. Zimara, *Solut. Contrad.*, f. 212.
4. Phys., VIII, comm. 85. — *De Cœlo et Mundo*, f. 125. — Metaph., XII, 337, 341.
5. *De Beatit. animæ*, cap. V. — *Destr. Destr.*, disp. XVI, f. 325 et sqq. — *De Cœlo et Mundo*, f. 127 v°. — IV, Phys., f. 66 et sqq. — Epit. Metaph., tr. IV, f. 394.

Ainsi, un aperçu vague, indécis, sans connexion avec le reste de la doctrine péripatétique, est devenu entre les mains des Arabes une théorie des premiers principes de l'univers, bizarre, je l'avoue, mais ingénieusement liée dans toutes ses parties, et dont nous allons voir sortir, comme un cas particulier, toute leur psychologie.

§ V.

La théorie d'Ibn-Roschd, sur les intelligences planétaires, n'est qu'un commentaire amplifié du XII[e] livre de la Métaphysique ; sa théorie de l'intellect humain n'est, de même, que le III[e] livre du traité de l'Ame, interprété avec la subtilité, les rapprochements hasardés et le mélange de doctrines mystiques, qui caractérisent la philosophie arabe.

« Il y a dans le fait de la connaissance deux éléments analogues à la matière et à la forme, c'est-à-dire un principe passif et un principe actif; en d'autres termes, il y a deux intellects : l'un, *matériel* ou *passif* (παθητικός, ἐν δυνάμει, δυνατός, δυνάμενος); l'autre, *formel* ou *actif* (ὢν ἐντελεχείᾳ, ποιητικός): l'un, susceptible de devenir toutes les choses en les pensant ; l'autre, rendant les choses intelligibles. Ce qui agit est supérieur à ce qui souffre; donc l'intellect actif est supérieur à l'intellect en puissance. L'intellect actif est séparé, impassible et impérissable (χωριστὸς, καὶ ἀπαθὴς, καὶ ἀμιγὴς, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ); l'intellect passif, au contraire, est périssable et ne peut se passer de l'intellect actif. Or, le véritable intellect, c'est l'intellect séparé, et celui-là seul est éternel et immortel[1]. »

1. *De anima*, l. III, cap. v, § 1. Édit. Trendelenburg (Iéna, 1833), p. 91. — Trad. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 302. — Waddington-Kastus, *de la Psychologie d'Aristote*, p. 212-213.

De cette doctrine, nous voyons déjà sortir une conséquence que le philosophe lui-même entrevoit et accepte. L'intellect en acte, dit-on, est antérieur à l'intellect en puissance. Et pourtant, dans l'individu, la puissance précède l'acte [1]. Ce n'est donc pas dans l'individu qu'il faut chercher l'intellect actif, antérieur dans le temps à l'acte même de la pensée. « Ce n'est point lorsque tantôt elle pense, et tantôt ne pense pas; c'est seulement quand elle est *séparée*, que l'intelligence est vraiment ce qu'elle est [2]. » L'intellect actif est impersonnel, absolu, séparé des individus, participé par les individus. Un pas encore, et l'on devra dire que l'intellect est *unique* pour tous les hommes, et proclamer ce que Leibniz appelle le *monopsychisme*. C'est la thèse averroïste. Aristote ne s'est jamais exprimé clairement sur ce point; mais il faut avouer qu'Ibn-Roschd et les philosophes arabes, en lui prêtant cette doctrine, n'ont fait que tirer la conséquence immédiate de la théorie exposée au III^e^ livre de l'Ame.

D'autres passages d'ailleurs confirment cette interprétation [3]. L'intellect vient du dehors; il est séparable du corps, éternel, impassible, divin [4]; il est dans l'âme une substance à part, indépendante, distincte de l'individu, comme l'éternel l'est du corruptible [5]. C'est en quelque

1. Ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ (l. III, cap. v, § 2. Édit. Trend., p. 91). — Cf. Metaph., l. XII, cap. vi, p. 246 et suiv.; édit. Brandis.

2. *De anima*, l. III, cap. v, § 2.

3. Cf. Kastus, *Psych. d'Aristote*, p. 215-216, 284, 307-308, 333, 335. — Barthélemy Saint-Hilaire, *Traité de l'âme*, Plan, p. 76.

4. Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον (*De gener. anim.*, l, II, cap. iii, p. 736, édit. Bekker). Cf. *De anima*, l. I, cap. iv, § 14.

5. *De anima*, l. I, cap. iv, § 13.

sorte un autre genre d'âme[1], dont l'étude appartient au métaphysicien et non au physicien[2]. Ce qui résulte de tout cela, c'est une théorie assez analogue à celle de Malebranche, une sorte de raison objective et impersonnelle, qui éclaire tous les hommes, et par laquelle tout est intelligible. C'est l'interprétation de la plupart des commentateurs grecs, d'Alexandre d'Aphrodisias, de Thémistius, de Philopon[3], et de tous les Arabes sans exception.

Une telle doctrine, assurément, est peu d'accord avec l'esprit général du péripatétisme. Mais ce n'est pas la seule fois qu'Aristote a introduit dans son système des fragments d'écoles plus anciennes, sans se mettre en peine de les concilier avec ses propres aperçus. Il est évident que toute cette théorie du νοῦς est empruntée à Anaxagore. Aristote lui-même le cite (l. III, chap. IV, § 3), et Simplicius nous a conservé un long fragment de ce philosophe, qui offre la plus complète analogie avec le passage du traité de l'Ame que nous essayons d'éclaircir[4]. Au VIII[e] livre de la Physique[5], la même théorie est donnée expressément comme d'Anaxagore.

Dans une thèse ingénieuse présentée à la Faculté des Lettres[6], on a combattu l'interprétation d'Ibn-Roschd,

1. Ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ (*De anima*, l. II, cap. II, § 9). — Cf. *ibid.*, l. II, cap. III, § 7. — Metaph., l. XII, cap. III.

2. *De anima*, l. I, cap. I, § 11.

3. Ainsi l'entendent, parmi les modernes, Trendelenburg, p. 175, 492; Ravaisson, t. I, p. 585 et suiv.; Brucker, t. III, p. 110; Tiedemann, *Geist der spec. Phil.*, t. IV, p. 147 et suiv.

4. Νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς, καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστι (apud Trendelenburg, p. 467).

5. Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι (Phys. l. VIII, cap. V).

6. Denis, *Rationalisme d'Aristote*.

et soutenu que l'intellect actif n'est pour Aristote qu'une faculté de l'âme. L'intellect passif n'est alors que la faculté de recevoir les φαντάσματα ; l'intellect actif n'est que l'induction s'exerçant sur les φαντάσματα et en tirant les idées générales. Ainsi, l'on fait concorder la théorie exposée dans le troisième livre du Traité de l'Ame, avec celle des Seconds Analytiques, où Aristote semble réduire le rôle de la raison à l'induction généralisant les faits de la sensation. Certes, je ne me dissimule pas qu'Aristote paraît souvent envisager le νοῦς comme personnel à l'homme. Son attention constante à répéter que l'intellect est identique à l'intelligible, que l'intellect passe à l'acte quand il devient l'objet qu'il pense[1], est difficile à concilier avec l'hypothèse d'un intellect séparé de l'homme. Mais il est dangereux, ce me semble, de faire ainsi coïncider de force les différents aperçus des anciens. Les anciens philosophaient souvent sans se limiter dans un système, traitant le même sujet selon les points de vue qui s'offraient à eux, ou qui leur étaient offerts par les écoles antérieures, sans s'inquiéter des dissonances qui pouvaient exister entre ces divers tronçons de théorie. Il est puéril de chercher à les mettre d'accord avec eux-mêmes, quand eux-mêmes s'en sont peu souciés. Autant vaudrait, comme certains critiques allemands, déclarer interpolés tous les passages que l'on ne peut concilier avec les autres. Ainsi, la théorie des Seconds Analytiques et celle du troisième livre de l'Ame, sans se contredire expressément, représentent, à mon avis, deux aperçus profondément dis-

1. Δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ (*De anima*, l. III, cap. IV, § 11). Cf. Metaph Λ, c. VII et IX. — *De anima*, l. I, c. III ; l. II, c. I; l. III, c. V. — Kastus, *Psychologie d'Aristote*, p. 209, 284, 333. — Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*, t. I, p. 196, 199.

BIBLIOTHÈQUE R.F. NATIONALE

tincts et d'origine différente, sur le fait de l'intelligence.

Sans doute, en traduisant en langage moderne la théorie de l'intellect exposée au troisième livre de l'Ame, et en la dégageant des formes trop substantielles du style aristotélique, on arrive à une théorie de la connaissance assez analogue à celle qui depuis un demi-siècle a conquis l'assentiment de tous les esprits philosophiques. Il ne tient qu'à nous de faire dire à Aristote : Deux choses sont nécessaires pour l'acte intellectuel : 1° une impression du dehors *reçue* par le sujet pensant, 2° une *réaction* du sujet pensant sur la donnée de la sensation. La sensation donne la *matière* de la pensée ; le νοῦς, la raison pure, donne la *forme*. Mais cette méthode de rapprochements est toujours périlleuse. Les systèmes anciens doivent être pris pour ce qu'ils sont, et acceptés, au point de vue de leur auteur, comme de curieux produits de l'esprit humain, sans être jamais interprétés d'après les vues de la philosophie moderne.

En somme, la théorie péripatétique de l'intellect, telle qu'elle est sortie du travail des commentateurs, se compose de cinq théorèmes : 1° distinction des deux intellects, actif et passif; 2° incorruptibilité de l'un, corruptibilité de l'autre; 3° l'intellect actif conçu en dehors de l'homme, comme le soleil des intelligences; 4° unité de l'intellect actif; 5° identité de l'intellect actif avec la dernière des intelligences mondaines. La pensée d'Aristote ne laisse lieu à aucune hésitation sur les deux premiers théorèmes; elle est suffisamment claire, sans être incontestée, en ce qui concerne le troisième. Quant aux deux derniers, ils sont bien le fait des commentateurs qui, par des inductions ou des rapprochements, ont cru pouvoir compléter ainsi la théorie du maître.

§ VI.

Les disciples immédiats d'Aristote, Théophraste, Aristoxène, Dicéarque, Straton, ne paraissent pas s'être fort préoccupés de la doctrine exprimée au troisième livre de l'Ame. L'âme n'est pour eux que le son résultant de l'organisation des parties du corps; la théorie de la raison pure ne pouvait avoir de place dans un système de matérialisme aussi grossier. Chez Alexandre d'Aphrodisias, au contraire, cette théorie arrive à de grands développements. L'intellect passif, qui désormais s'appelle matériel (ὁ ὑλικὸς νοῦς), n'est rien en acte, mais tout en puissance[1]. Car n'étant rien par sa propre force avant de penser, quand il pense il devient la chose pensée. L'intellect matériel n'est donc qu'une aptitude (ἐπιτηδειότης) à recevoir les idées, semblable à une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit. Le fait de la connaissance a lieu par l'intervention de Dieu, qui s'empare de la faculté individuelle comme d'un instrument. L'intellect actif, pour Alexandre, est donc Dieu lui-même; mais Dieu ne soutient avec l'âme qu'un rapport passager; il n'en est que la cause motrice extérieure, et ne l'empêche pas de retomber bientôt après dans le néant[2].

Alexandre d'Aphrodisias peut être considéré comme le premier auteur de l'immense importance que la théorie du troisième livre de l'Ame acquit dans les derniers siècles de la philosophie grecque, et durant tout le moyen âge. Thémistius nous atteste que déjà de son temps ce passage avait donné lieu à d'interminables controverses, et Philo-

1. Trendelenburg, *De anima*, p. 486.
2. Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Arist.*, t. II, p. 302. — Zimara, *Solut. Cont.*, f. 176 et 178 v°.

pon réfute à ce sujet toute une armée de dissidents[1]. Pour Thémistius, comme pour Alexandre, l'intellect séparé est en dehors de l'homme. Déjà il se pose nettement la question de l'unité ou de la multiplicité de l'intellect. Il est un, dit-il, dans sa source, c'est-à-dire en Dieu; il est multiple par les individus qui y participent; de même que d'un centre unique le soleil s'épand en une infinité de rayons[2]. L'intellect passif aspire à s'unir à l'intellect actif, comme toute chose aspire à son perfectionnement. Simplicius n'introduisit dans la controverse aucun élément nouveau. L'intellect passif est périssable, comme tout ce qui vit de la vie successive. Quand il agit, il s'identifie avec la chose pensée[3]. Philopon est un esprit plus original, mais un interprète beaucoup moins fidèle. L'âme est à ses yeux immatérielle, simple, immortelle (θεῖα, καὶ ἀσώματος, καὶ ἀπαθής). L'intellect, quand il est en acte, doit s'identifier (ἐξομοιοῦσθαι, ἐνυπάρχειν) à l'objet pensé. Le νοῦς n'est autre chose que la raison de l'humanité tout entière. En effet, le νοῦς, dit Aristote (l. III, c. v, § 2), pense toujours; c'est-à-dire, ajoute Philopon, que l'humanité pense toujours, comme on peut dire en un sens que l'homme vit toujours, parce que l'humanité vit toujours[4]? Enfin dans le livre apocryphe de la *Théologie* d'Aristote[5], la théorie de l'intellect est présentée d'une manière fort analogue à celle que nous trouverons chez les Arabes. Le rôle de l'intel-

1. Barth. Saint-Hilaire, *Traité de l'Ame*, p. 305, note.
2. Trendelenburg, p. 493.
3. Πᾶς νοῦς ὅταν ἐνεργῇ, ὁ αὐτός ἐστι τοῖς νοουμένοις, καί ἐστιν ἅπερ τὰ νοούμενα (*Ibid.*).
4. Οὐ γὰρ τὸν ἕνα τῷ ἀριθμῷ νοῦν λέγομεν ἀεὶ νοεῖν, ἀλλ' ὅτι ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἀεὶ νοεῖ (Trendelenburg, p. 490).
5. Voy. l'excellente analyse qu'en a donnée M. Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*, t. II, p. 542 et suiv.

ligence active est d'épurer la donnée de la sensation pour la rendre intelligible. Elle est l'intermédiaire (le Verbe) par lequel Dieu a créé le monde. Dieu rayonne dans l'intelligence active, celle-ci rayonne dans l'âme humaine, l'âme dans le corps, et ainsi la vie divine descend jusqu'à la matière inanimée.

Il s'en faut, du reste, que cette doctrine de l'intelligence unique et universelle ait été exclusivement propre à l'école péripatéticienne. Toute l'antiquité, depuis Anaxagore, avait appelé νοῦς le principe spirituel de l'univers[1]. Toute l'école d'Alexandrie avait admis la procession des intelligences particulières de l'intelligence universelle[2]. Mais ce fut surtout le réalisme grossier que les Pères de l'Eglise latine portèrent en psychologie qui contribua à mettre en saillie la question de l'unité des âmes. Saint Augustin l'agite curieusement, mais, selon son habitude, évite d'y répondre, dans un curieux passage de son livre *De Quantitate animæ*[3]. Ce passage fut relevé au IX^e siècle, et devint dans l'abbaye de Corbie le texte d'une assez vive controverse. Un moine hibernais, nommé Macarius Scotus, prétendit en tirer la doctrine du monopsychisme, et communiqua ses opinions à un autre hibernais de cette abbaye, dont le nom n'a pas été conservé. Ratramne, moine de Corbie, l'un des écrivains les plus connus du IX^e siècle, le combattit d'abord dans une lettre dogmatique, puis, à la prière d'Odon, évêque de Beauvais, écrivit contre lui un ouvrage qui est resté inédit. Mabillon en parle d'après un manuscrit de Saint Eloi de Noyon[4]; il en existe plusieurs autres dans les

1. Cicero, *De Divinat.*, l. I, c. LII. — Sallust., *Bell. Jug.*, c. II. — Virg., *Georg.*, IV, 221 ; *Æneid.*, VI, 724. — *De Mundo ad Alex.*, c. VII.
2. Cf. Ravaisson, op. cit., t. II, p. 504-505, 534 535.
3. Cap. XXXII (Opp., t. I, p. 434, édit. 1679).
4. Mabillon, *Acta SS. Ord. S. Bened.*, Sec. IV, pars II, præf.,

bibliothèques d'Angleterre [1]. Ratramne traite son adversaire d'hérétique, plus digne d'être réprimé par l'autorité que combattu par le raisonnement, et l'amène à dire qu'il n'y a au monde qu'un seul homme et qu'une seule âme, erreur si absurde, ajoute-t-il, que son auteur devrait s'appeler *Baccharius* et non *Macarius* [2]. Il paraît, du reste, que cette doctrine n'était pas rare chez les Hibernais. Une collection de canons pour l'Eglise hibernaise, qui se trouve dans un manuscrit du fonds de Saint-Germain (n° 121, écrit au VIII^e siècle) [3], renferme (fol. 182-184) un chapitre sur l'âme, où sont curieusement agitées plusieurs questions qui semblent avoir trait aux erreurs de Macarius. La même doctrine est du reste mentionnée dans Bède [4] et se retrouve dans le Panthéon de Godefroi de Viterbe, attribuée aux manichéens et à Platon [5].

p. LXXVI et sqq. ; *Annales Ord. S. Bened.*, t. III, p. 139-140. — Dom Ceillier, *Hist. génér. des auteurs ecclés.*, t. XIX, p. 159. — Ellies Dupin, *Bibl. ecclés.* IX^e siècle, p. 257-258. — Fabricius, *Bibl. med. et inf. Latin.*, t. I, p. 243. — *Hist. littér. de la France*, t. IV, p. 258-259 ; t. V, p. 350. — C'est par inadvertance que Fabricius a écrit *Marianus Scotus*, confondant ainsi notre hibernais du IX^e siècle avec le bénédictin de Fulde du XI^e. Mabillon et les auteurs de l'*Hist. litt. de la Fr.*, proposent d'identifier *Macarius Scotus* ou avec Scot Érigène ou avec un Macarius, à qui Raban-Maur dédie son livre du Comput.

1. *Catal. mss Angliæ et Hiberniæ*, mss. Coll. S. Bened. Cantabrig., n° 1567 ; mss. Coll. Sydney-Sussex, n° 734 ; mss. Coll. S. Trinit. apud Dubl., n° 816.

2. Quoniam non *beatus*, sed stultus et *ebrius* talia somniavit.

3. Une partie de ce précieux recueil a été publiée par Dacheri (*Spicil.*, t. I, p. 492) et une partie par Martène (*Thes. Anecd.*, t. IV, init.). Mais le chapitre dont nous parlons ici est resté inédit.

4. *Mundi constitutio*, inter Bedæ Opp., t. I, col. 397 (Basil., 1563).

5. Apud Pistorium, *German. rer. Script.*, t. II, col. 58.

§ VII.

C'est surtout en développant certaines théories à l'exclusion des autres, que les Arabes ont altéré l'ensemble du péripatétisme; or il est bien remarquable que les théories auxquelles ils ont ainsi accordé la préférence sont précisément celles qui n'apparaissent dans Aristote que d'une manière incidente et obscure. Déjà nous avons vu une thèse isolée du XII[e] livre de la Métaphysique devenir entre leurs mains le noyau d'un vaste système, embrassant à la fois leur métaphysique, leur cosmologie, et jusqu'à leur psychologie; cette fois encore c'est une doctrine empruntée à une école étrangère, peu d'accord avec l'esprit du péripatétisme, et dont l'authenticité a été pareillement révoquée en doute, qui va devenir le point central de leur philosophie.

Le rôle de l'intellect étant de percevoir les formes des choses, il faut qu'il soit lui-même absolument dénué de formes et comme un cristal transparent qui ne laisse passer que l'image des objets[1]. Car s'il avait des formes propres, ces formes se mêleraient à celles des objets perçus et altéreraient la vérité de la perception. L'intellect, envisagé dans le sujet, n'est donc qu'une pure réceptivité. Mais s'arrêter là, comme l'a fait Alexandre d'Aphrodisias, ce n'est pas épuiser l'analyse du fait de la connaissance. Il ne suffit pas d'accorder à l'intellect une disposition vague et indéterminée à recevoir les formes[2].

1. Omne recipiens aliquid necesse est ut sit denudatum a natura recepti (*De anima*, f. 160). — Oculus si esset habens colorem, non esset possibile virtuti visivæ recipere colores (*De connex. intell. abstr. cum homine*, f. 358).

2. Dicere quod intellectus materialis est similis præparationi quæ est in tabula, non tabulæ secundum quod est præparata, ut exposuit Alexander hunc sermonem, falsum est (*De anima*, f. 168-169).

En effet, nous concevons l'intellect vide de toute forme; donc s'il n'était qu'une simple disposition à recevoir les formes, nous concevrions le néant. « Quoi ! Alexandre, s'écrie Ibn-Roschd, tu prétends qu'Aristote n'a voulu parler que d'une disposition et non d'un sujet disposé. En vérité, j'ai honte pour toi d'un tel discours et d'un si singulier commentaire. Une disposition n'est en acte aucune des choses qu'elle est apte à recevoir. Une disposition n'est ni une substance, ni une qualité d'une substance. Si donc Aristote n'avait présenté l'intellect que comme une aptitude à recevoir des formes, il en eût fait une aptitude sans sujet, ce qui est absurde. Aussi voyons-nous Théophraste, Nicolas, Thémistius et les autres péripatéticiens rester bien plus fidèles au texte d'Aristote. Cette hypothèse n'a été forgée que par Alexandre ; tous les philosophes de son temps s'accordèrent à la rejeter, et Thémistius la repousse comme une absurdité ; bien différent en cela des docteurs de nos jours, aux yeux desquels on ne peut être parfait philosophe à moins d'être alexandriste[1]. » Il faut donc accorder à l'intellect une existence objective, et l'acte de la connaissance n'a lieu que par le concours de l'intellect subjectif (intellect passif ou en puissance) et de l'intellect objectif (intellect actif). L'intellect passif est individuel et périssable, comme toutes les facultés de l'âme qui n'atteignent que le variable; l'intellect actif, au contraire, étant entièrement séparé de l'homme et exempt de tout mélange avec la matière, est unique, et la notion de nombre n'y est applicable qu'en raison des individus qui y participent[2].

1. *De anima*, l. III, f. 169. — Cf. *ibid.*, f. 170.

2. Necesse est ut sit anima non divisibilis ad divisionem individuorum, et ut sit etiam quid unum in Socrate et Platone (*Destr. Destr.*, f. 349 v°).

Sans être exprimée avec la précision que nous exigeons maintenant dans les recherches philosophiques, cette solution satisfait aux principales conditions du problème, et détermine avec une netteté suffisante la part de l'absolu et du relatif dans le fait de la connaissance. Les réfutations que le moyen âge a tentées de la théorie d'Ibn-Roschd ont, en général, porté à faux, comme toutes les réfutations, qui cherchent à prendre un système par son côté faible plutôt que par son côté vrai. Certes s'il est au monde une révoltante absurdité, c'est l'*unité des âmes*, comme on a feint de l'entendre, et si Averroès avait jamais pu soutenir à la lettre une telle doctrine, l'averroïsme mériterait de figurer dans les annales de la démence et non dans celles de la philosophie. L'argument sans cesse répété contre la théorie averroïste par Albert, saint Thomas : Eh quoi ! la même âme est donc à la fois sage et folle, gaie et triste ; cet argument, dis-je, qu'Averroès avait prévu et réfuté[1], serait alors péremptoire, et aurait suffi pour balayer cette extravagance du champ de l'esprit humain dès le lendemain de son apparition. Mais en y regardant de près, on voit que telle n'est pas la pensée d'Ibn-Roschd, et que cette doctrine se rattache dans son esprit à une théorie de l'univers qui ne manque ni d'élévation ni d'originalité.

La personnalité de la conscience ne s'est jamais bien clairement révélée aux Arabes. L'unité de la raison objective les a beaucoup plus frappés que la multiplicité de la raison subjective. Convaincus d'ailleurs que toutes les parties de l'univers sont similaires et vivantes, ils ont

— Cf. *De anima*, l. III, f. 160 v° et sqq., et les fragments du commentaire moyen sur l'Ame (inédit), que M. Munck a traduits de l'arabe (*Dict. des sc phil.*, t. III, p. 166-167).

1. *Destr. Destr.*, pars alt , disp. III^a^, f. 350.

considéré la pensée humaine, dans son ensemble, comme une résultante de forces supérieures et comme un phénomène général de l'univers. Sans doute, dans une philosophie qui sépare aussi vaguement que la philosophie arabe l'ordre psychologique de l'ordre ontologique, et qui ne dit jamais précisément si le champ de ses spéculations est dans l'homme ou hors de l'homme, une telle manière de s'exprimer n'était pas sans danger. Nous voudrions qu'Ibn-Roschd eût dit plus clairement qu'il ne l'a fait : L'unité de l'intellect ne signifie autre chose que l'universalité des principes de la raison pure et l'unité de constitution psychologique dans toute l'espèce humaine. On ne peut douter cependant que telle ne fût sa pensée, quand on l'entend répéter sans cesse que l'intellect actif ne diffère pas de la connaissance que nous avons de l'univers[1], que l'immortalité de l'intellect désigne l'immortalité du genre humain[2], et que si Aristote a dit que l'intellect n'est pas tantôt pensant, tantôt ne pensant pas, cela doit s'entendre relativement à l'espèce, qui ne disparaîtra jamais, et qui sur quelque point de l'univers exerce sans interruption ses facultés intellectuelles[3]. *Une humanité vivante et permanente*, tel est donc le sens de la théorie averroïstique de l'unité de l'intellect[4]. L'immortalité de l'intellect actif n'est ainsi autre chose que la renaissance éternelle de l'humanité, et la perpétuité de la civilisa-

1. *Epist. de intell.*, f. 67. Et quia intellectus noster in actu nihil aliud est quam comprehensio ordinis et rectitudinis existentis in hoc mundo..., sequitur de necessitate quod quidditas intellectus agentis hunc nostrum intellectum nihil aliud est quam comprehensio harum rerum.

2. *De anima*, l. III, f. 165 et 175 v°.

3. *Ibid.*, f. 170 v°, 171.

4. C'est aussi l'interprétation que propose M. H. Ritter (*Gesch. der christ. Phil.* IV B. S. 148, ff.).

tion[1]. La raison est constituée comme quelque chose d'absolu, d'indépendant des individus, comme une partie intégrante de l'univers[2], et l'humanité, qui n'est que l'acte de cette raison, comme un être nécessaire et éternel.

De là aussi la nécessité de la philosophie, son rôle providentiel, et cet étrange axiome : *Ex necessitate est ut sit aliquis philosophus in specie humana*[3]. Car toute puissance doit passer à l'acte, autrement elle serait vaine. Il faut qu'à chaque moment de la durée et à quelque point de l'espace une intelligence contemple la raison absolue. Or l'homme seul par les sciences spéculatives jouit de cette prérogative. L'homme et le philosophe sont donc également nécessaires dans le plan de l'univers[4].

Telle est l'originale théorie développée dans le traité *Du bonheur de l'âme*, et dans les digressions du commentaire sur le III^e livre de l'Ame. Il est vrai que le langage technique de l'averroïsme est beaucoup plus compliqué. En rapprochant les différentes expressions par lesquelles Ibn-Roschd cherche à désigner les nuances diverses du fait de la connaissance, on trouverait jusqu'à cinq in-

1. Quemadmodum scientia et ipsum esse sunt quid proprium ipsi homini, et artes ipsæ quibusdam modis propriis videntur inesse ipsi homini, ideo existimatur universum habitatum non posse esse expers alicujus habitus philosophiæ vel artium naturalium. Quoniam licet in aliqua parte defuerunt ipsæ artes, exempli gratia in quadra septentrionali terræ, non propterea reliquæ quadræ privabuntur eis (*De anima*, f. 165 v°).

2. Scientiæ sunt æternæ et non generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni.... quoniam intellectui nihil est individuitatis (*Destr. Destr.*, f. 349 v°).

3. *De anim. beat.*, f. 354.

4. Et scias quod non est alia species quæ apprehendat intelligibilia, nisi homo. — Similiter oportet ut inveniantur aliqua individua in specie hominis, quæ apprehendant hunc intellectum ex necessitate (*Ibid.*, f. 356).

tellects, actif, passif, matériel, spéculatif, acquis. C'est surtout en ce qui concerne l'*intellect matériel* que le langage d'Ibn-Roschd est difficile à concilier avec celui des commentateurs grecs et des autres philosophes arabes. Alexandre d'Aphrodisias, en créant l'expression de νοῦς ὑλικός, n'entendait sans doute désigner que l'*intellect passif*, qui représente la *matière* dans le fait de la connaissance. En général, les Arabes ont entendu de même l'intellect matériel (*akl hayyoulani*) dans le sens d'une capacité de savoir [1]. Ibn-Roschd, au contraire, présente l'intellect matériel comme incorruptible, non engendré, unique, éternel, semblable en tout à l'intellect actif [2]. Au fond, cette divergence n'est guère que dans les mots; car Ibn-Roschd, lui-même, est obligé de reconnaître, comme Alexandre, que l'acte premier de l'intelligence n'est qu'une possibilité, une disposition à devenir, commune par son essence à tous les hommes, mais multiple par accident [3]. Quant à l'*intellect acquis* [4], il désigne invariablement la raison extérieure que l'homme s'est rendue propre, la raison impersonnelle en tant que participée par l'être personnel. C'est pour cela qu'Ibn-Roschd le présente comme en partie corruptible et en partie incorruptible, selon qu'il tient de Dieu ou de l'homme [5].

Le défaut de ce système est de séparer trop profon-

1. Le Tarifât (édit. Fluegel, p. 157) définit l'intellect matériel : « Mera « facultas intelligibilia comprehendendi, meraque potentia, qualis in « pueris deprehenditur. » Cf. Schmœlders, *Docum. phil. arab.*, p. 120.

2. *De anima*, l. III, f. 160, sqq., 170, 179.

3. *De beat. animæ*, c. II. *De connex. intell. abstr. cum homine*, f. 358 v°.

4. *Akl bil-malket* (*intellectus balmelche*, dans les traductions latines d'Avicenne) ou *el-akl el-mustafâd*. Cf. Tarifât, l. c. — De Sacy, *Chrest. arabe*, t. III, p. 489.

5. *De anima*, l. III, f. 165.

dément les deux éléments du phénomène intellectuel, et d'introduire un agent cosmique dans un problème qui doit être résolu par la simple psychologie. Dresser l'homme comme une statue en face du soleil, et attendre que la vie descende pour l'animer, c'est attendre l'impossible. Tout système qui place hors de l'homme la source de la raison, se condamne à ne jamais expliquer le fait de la connaissance. La conscience seule est en contact avec elle-même; la psychologie ne doit s'adresser à aucun moteur externe pour remplir les lacunes de ses hypothèses. Ibn-Roschd du reste ne dissimule pas les difficultés de son système. Si l'intellect est unique chez tous les hommes, il est chez tous au même degré, le disciple n'a rien à apprendre du maître. Quand un homme perçoit un intelligible, tous le perçoivent en même temps que lui; le fait psychologique perd toute individualité. De même que dans les corps célestes, chaque espèce n'est composée que d'un seul individu, parce que chaque espèce n'ayant qu'un moteur, la pluralité y serait aussi oisive que si un pilote avait plusieurs navires sous ses ordres, ou un ouvrier plusieurs outils; de même si plusieurs âmes n'ont qu'un moteur, il y a superfétation dans la nature. En outre, la faculté de créer les intelligibles, qui est le propre de l'intellect actif, n'est pas toujours dans le même homme au même degré; elle naît et s'accroît avec l'intellect acquis ou l'intellect spéculatif, et c'est pour cela que Théophraste, Thémistius et d'autres encore ont identifié l'intellect spéculatif et l'intellect actif [1]. Ibn-Roschd répond avec raison que l'intellect actif entrant en communication avec un être relatif, doit subir les conditions de la relativité; que

1. *De anima*, f. 161 et suiv.

l'union de l'intellect avec l'âme individuelle n'a lieu ni par la multiplication de l'intellect, ni par l'unification des individus, mais par l'action de l'intellect sur les images sensibles, action analogue à celle de la forme sur la matière; que cette union n'est autre chose que la participation éternelle de l'humanité à un certain nombre de principes éternels comme elle. Ces principes, en se communiquant à l'être corruptible, ne participent pas de sa corruptibilité; ils sont indépendants des individus, et aussi vrais dans les régions désertes du globe que dans celles où il y a des hommes pour les percevoir. Les types incréés de Platon sont des chimères, si on les entend à la lettre, mais n'ont rien que de véritable, si on les interprète dans le sens de la réalité objective des universaux. Ainsi l'intellect est à la fois unique et multiple. S'il était absolument unique, il s'ensuivrait que tous ne perçoivent que le même objet. S'il se multipliait avec le nombre de ceux qui savent, la communauté des intelligences serait détruite, la science serait incommunicable. Au contraire, si on maintient à la fois l'unité de l'objet et la multiplicité des sujets, toutes les objections sont résolues [1].

§ VIII.

L'intellect passif aspire à s'unir à l'intellect actif, comme la puissance appelle l'acte, comme la matière appelle la forme, comme la flamme s'élance vers le corps combustible. Or cet effort ne s'arrête pas au premier degré de possession qui s'appelle *intellect acquis*. L'âme peut arriver à une union bien plus intime avec l'intellect universel, à une sorte d'identification avec la raison

1. *Ibid.*, f. 163 et suiv.

primordiale. L'intellect acquis a servi à conduire l'homme jusqu'au sanctuaire; mais il disparaît dès que le but est atteint, à peu près comme la sensation prépare l'imagination, et s'évanouit dès que l'acte de l'imagination est trop intense. Ainsi l'intellect actif exerce sur l'âme deux actions distinctes, dont l'une a pour but d'élever l'intellect matériel à la perception de l'intelligible, l'autre de l'entraîner au delà jusqu'à l'union avec les intelligibles eux-mêmes. L'homme, arrivé à cet état, comprend toutes choses par la raison qu'il s'est appropriée. Devenu semblable à Dieu, il est en quelque sorte tous les êtres, et les connaît tels qu'ils sont; car les êtres et leurs causes ne sont rien en dehors de la science qu'il en a. Il y a dans chaque être une tendance divine à recevoir autant de cette noble fin qu'il convient à sa nature. L'animal lui-même y participe, et porte en lui la puissance de parvenir à l'être premier[1]. Que cet état est admirable, s'écrie Ibn-Roschd, et que ce mode d'existence est étrange! Aussi n'est-ce point à l'origine, mais au terme du développement humain qu'on y arrive, alors que tout dans l'homme est en acte et rien en puissance[2].

Telle est cette doctrine de l'*union* (*ittisâl*)[3], ou, comme disent les Soufis, le problème du *nous* et du *tu*, base de

1. Cuilibet enti inest divina intentio, ut perveniat ad recipiendum tantum illius nobilis finis quantum competit suæ naturæ. Itaque entibus, quæ in ipsorum natura non habent nisi ut sint in hac essentia diminuta, ut bruta animalia, erit possibile habere in seipsis virtutes per quas in fine ascendent ad talem perfectionem qualis est primi entis simpliciter (*De beat. animæ*, f. 356 v°).

2. *De anima*, f. 180. — *De beatit. animæ*, c. III et IV. — Epistola *De connexione intell. abstr. cum homine.* — Munck, *Dict. des sc. phil.*, t. III, p. 169-170. — Voy. appendix I.

3. Les Soufis se servent des mots *djam* ou *ittihâd*, qui désignent une identification plus intime encore.

toute la psychologie orientale et objet constant des préoccupations de l'école arabe-espagnole. Nous avons vu l'importante place qu'elle occupe dans les écrits d'Ibn-Badja et d'Ibn-Tofaïl. Ibn-Badja y avait consacré deux traités *ex professo*, souvent cités par Ibn-Roschd. Une nuance importante toutefois sépare la doctrine d'Ibn-Roschd de celle de ses deux compatriotes. Chez Ibn-Badja, l'union s'opère par l'ascétisme, par quelque chose d'analogue aux vertus unitives (αἱ ἑνιαῖαι ἀρεταί) de Jamblique. Chez Ibn-Tofaïl, le mysticisme déborde. On arrive à l'*ittisâl* par le tournoiement du derviche, en se donnant le vertige, en s'enfermant dans une caverne, la tête baissée, les yeux fermés et en écartant toute idée sensible[1]. L'Orient n'a jamais su s'arrêter dans le quiétisme sur la limite de l'extravagance et de l'immoralité. L'identification avec l'intelligence universelle par des procédés extérieurs a toujours été la chimère des sectes mystiques de l'Inde et de la Perse. Sept degrés, disent les Soufis, mènent l'homme jusqu'au terme final, qui est la *disparition de la disparition*, le *nirvana* buddhique[2] où l'homme arrive, par l'anéantissement de sa personnalité, à dire : « Je suis dieu! » La poésie elle-même est devenue l'écho de ces rêves. L'absorption en Dieu et la mort aux créatures est, sous le voile d'un bizarre allégorisme, le thème perpétuel de l'école persane et hindoustanie. « Ne va pas, dit Wali, demander à Avicenne de t'analyser cet amour; il ne connaît point les règles

1. *Philosophus autodid.*, p. 151.

2. Voy. le brillant apologue du Simorg, symbole de l'être universel résultant du concert des individus (*Notices et Extraits*, t. XII, p. 311. — *Journal des Savants*, janvier 1822, art. de M. de Sacy). — Cet apologue forme le fond du poëme panthéiste de Ferîd-Eddîn Attâr, intitulé : *Le langage des oiseaux*, dont M. Garcin de Tassy publie en ce moment la notice dans les *Notices et Extraits*.

de cet art.... Il faut effacer tous les livres de morale, si le véritable Platon (Dieu) vient professer dans ton école[1]. »

Ibn-Roschd est toujours resté étranger à ces folies : c'est sans contredit le moins mystique des philosophes arabes-espagnols. Il proclame hautement qu'on n'arrive à l'union que par la science. Le point suprême du développement humain n'est, à ses yeux, que celui où les facultés humaines sont portées à leur plus haute puissance. Dieu est atteint, dès que par la contemplation l'homme a percé le voile des choses et s'est trouvé face à face avec la vérité transcendante. L'ascétisme des Soufis est vain et inutile. Le but de la vie humaine est de faire triompher la partie supérieure de l'âme sur la sensation. Cela fait, le paradis est atteint, quelque religion que l'on professe. Mais ce bonheur est rare et réservé seulement aux grands hommes. On ne l'obtient que dans la vieillesse, par un persévérant exercice de la spéculation, en renonçant au superflu, à condition aussi de ne pas manquer des choses nécessaires à la vie. Beaucoup d'hommes ne le goûtent qu'au moment même de leur mort ; car cette perfection va presque toujours à l'inverse de la perfection corporelle. Alfarâbi ayant vainement attendu jusqu'à la fin de ses jours cette suprême félicité, déclara que ce n'était qu'une chimère[2]. Mais l'aptitude à l'union n'est pas la même chez tous les hommes : il y a à cet égard une sorte de grâce élective et gratuite[3].

1. Œuvres de Wali, publiées par M. Garcin de Tassy, p. VIII.

2. *De animæ beat*, f. 355 r° et v°. — *De connex. intell. abstr. cum homine*, f. 359 v° et 360. Et quum Avennasar credidit in fine suorum dierum pervenire ad hanc perfectionem et non pervenit, posuit impossibile hoc et vanum, et dixit esse fabulas vetularum. Sed non est ut dixit vir iste.

3. Voy. l'analyse du Traité de la possibilité de l'union, donnée par

Cette théorie a un nom dans l'histoire de la philosophie; elle s'appelle mysticisme rationaliste. C'est l'ἕνωσις des alexandrins; c'est l'exagération de ce qu'Aristote avait dit avec sagesse et tempérance sur les effets de la spéculation, qui nous rapproche de Dieu et nous fait participer à sa félicité. Aristote suffit toujours pour expliquer les doctrines les plus hasardées de la philosophie arabe. On ne peut douter que la théorie de l'union ne soit calquée sur la description de la vie divine, telle qu'elle se lit aux chapitres VII et IX du XII[e] livre de la Métaphysique. Le νοῦς pense toujours, et toujours pense l'objet le plus divin, qui est lui-même. La pensée divine saisit le bien dans un instant indivisible, elle est l'actualité de toute intelligence, c'est-à-dire le souverain bien, car penser est le plus grand bonheur et la chose la plus excellente. Et ce qu'il y a d'admirable, c'est que Dieu jouisse éternellement de ce parfait bonheur dont nous n'avons que des éclairs [1]. Dans le X[e] livre des Morales à Nicomaque, le souverain bonheur de la vie selon l'esprit, de la vie contemplative, est décrit en termes plus magnifiques encore. « Mais une telle vie, ajoute Aristote, est peut-être au-dessus de l'humanité, car ce n'est pas à titre d'hommes que nous en jouissons, mais à cause de ce qu'il y a en nous de divin [2]. » Ainsi l'individualité et les limites de la nature humaine étaient scrupuleusement respectées.

A la théorie de l'union se lie très-intimement dans l'esprit des Arabes la question de la perception des sub-

M. Munck, d'après la traduction hébraïque (*Dict. des sc. phil.*, t. III, p. 169-170).

1. Édit. Brandis, p. 249. — Trad. Cousin, p. 200, 213. Cf. *De partibus anim.*, l. IV, cap. x. — J. Simon, *De Deo Aristotelis*, p. 18-19.

2. *Mor. Nic.*, l. X, cap. VII et VIII

stances séparées (τὰ κεχωρισμένα). Une question qu'Aristote s'est posée et qu'il n'a pas résolue, a suggéré aux Arabes d'interminables conjectures. Après avoir expliqué comment le νοῦς conçoit les choses abstraites, le philosophe ajoute : « Nous verrons plus tard s'il est ou non possible que, sans être elle-même séparée de l'étendue, l'intelligence pense quelque chose qui en soit séparé[1]. » Il n'est pas facile de dire en quel endroit Aristote a tenu sa promesse[2]. Ibn-Roschd entreprit de suppléer à son silence dans un traité resté inédit, mais dont nous avons les traductions hébraïque et latine[3], sous ce titre : *Traité de l'intellect matériel ou de la possibilité de l'union*, et que deux philosophes juifs, Joseph ben Schem-Tob et Moïse de Narbonne, ont accompagné de commentaires[4].

Les Arabes, comme les scolastiques, ont entendu par les κεχωρισμένα d'Aristote, les intelligences séparées, les anges, les sphères, l'intellect actif[5]. La question est donc de savoir si l'homme peut arriver par ses facultés naturelles et expérimentales à la connaissance des êtres invi-

1. *De anima,* l. III, cap. VII, § 8.

2. Barth. St-Hilaire, *Traité de l'âme*, p 319-320. — La même lacune avait frappé saint Thomas : « Hujusmodi autem quæstiones, dit-il dans son traité contre les Averroïstes (Opp., t. XVII, p. 99 v°), certissime « colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patet eum scripsisse « de substantiis separatis, ex his quæ dicit in principio XII Metaph. ; « quos etiam libros vidimus numero XIV (*sic*), licet nondum translatos « in linguam nostram. »

3. Ancien fonds, 6510. — Bibl. Saint-Marc, cl. VI, cod. 52.

4. Munck, op. cit., p. 163, 168 et suiv.

5. Albert, *De motibus anim.*, l. I, tract. I, cap. IV. — Saint Thomas, *Quæst. disp. de anima*, art. 16. — In quibusdam libris de arabico translatis, substantiæ separatæ, quas nos angelos dicimus, intelligentiæ vocantur. In libris tamen de græco translatis, dicuntur intellectus seu mentes (*Summa theol.*, I, quæst. LXXIX, art. 10). — Voy. aussi le XV[e] des opuscules de saint Thomas (t. XVII de ses œuvres), *De substantiis separatis seu de angelorum natura.*

sibles. La réponse d'Ibn-Roschd est affirmative : Si l'homme, dit-il, ne percevait pas ces substances, la nature aurait agi en vain, puisqu'elle aurait créé un intelligible sans intelligent pour le comprendre; « raisonnement, dit Zimara[1], qui a été réfuté par le docteur Angélique et le docteur Subtil[2]. C'est, poursuit Zimara, comme si l'on raisonnait ainsi : *Nullus homo currit; ergo nullum animal currit.* » Mais Ibn-Roschd était en ceci parfaitement conséquent, puisqu'il accordait à l'homme seul la faculté de percevoir les intelligibles, et que, dans sa pensée, l'intellect spéculatif ne se reflétait que dans l'humanité. Cette question d'ailleurs avait pour Ibn-Roschd une importance beaucoup plus grande que celle que ses interprètes y ont attachée[3]. La raison étant pour lui un principe cosmique, distinct de l'individu, un κεχωρισμένον, demander si l'intellect individuel peut percevoir les substances séparées, c'est mettre en question la faculté transcendante de l'esprit humain. Dénier ce pouvoir à l'homme, ce serait abaisser la raison au-dessous de la sensation; car l'intellect ne serait alors qu'en puissance, tandis que la sensation, bien que ne s'appliquant qu'au particulier, est toujours en acte[4]. L'entendement d'ailleurs est dans un parallélisme exact avec la sensation.

1. *Solut. contrad.*, f. 181 v° et suiv.

2. En effet, saint Thomas combat ce raisonnement dans sa *Somme*, I, quæst. LXXXVIII, art. 1.

3. *De anima*, III, digressio II, f. 175 et sqq.

4. Formæ intellectuales sunt intellectæ potentia ad differentiam sensus, quoniam sensus est sensus in actu, quia sensatum est sensatum in actu, et per hoc sensus esset nobilior quam iste intellectus qui est in potentia quodammodo.... Sed materialis intellectus quamvis sit totus in potentia, tamen nobilior est sensu, et causa hujus est quod intellectus est universalis, et universale est in potentia, et sensatum est particulare, et particulare est in actu (Traité inédit de la possibilité de l'union, ms. de Venise, f. 324 v°; Bibl. nat., anc. fonds, 6510, f. 291 verso).

Or, de même que dans la sensation l'agent extérieur, la lumière par exemple, est séparé du sujet, de même dans l'entendement l'intellect agent est séparé ou abstrait; en sorte que la question de savoir si l'intellect peut communiquer avec les substances abstraites se réduit à savoir si l'exercice de l'intellect est possible[1].

Aucune philosophie n'a insisté aussi fortement que celle des Arabes sur l'existence objective de l'intellect, et n'a tiré avec une logique aussi imperturbable les conséquences de ce principe. Si l'intellect est hors de nous, où est-il ? Quel est cet être qui nous fait ce que nous sommes, qui concourt plus que nous-mêmes à nos actes intellectuels ? Ni Aristote ni ses commentateurs n'ont répondu à ces questions, ou plutôt n'ont songé à se les poser. C'est avec le XII[e] livre de la Métaphysique que les Arabes ont essayé de remplir cette lacune. Selon eux, l'intellect agent fait partie de cette hiérarchie de premiers principes qui président aux astres et transmettent l'action divine à l'univers[2].

Le premier est celui qui préside à la sphère la plus éloignée; le dernier est celui de la sphère la plus rapprochée de nous. L'intellect actif vient ensuite[3]. Il faut avouer néanmoins que cet ordre hiérarchique n'est pas complétement d'accord avec la doctrine que l'on prête d'ordinaire à Averroès, et qui se trouve en effet exprimée dans l'*Abrégé de la Métaphysique*, un de ses ouvrages les plus importants. D'après cette doctrine, l'intellect actif serait identique à la dernière des intelligences

1. *De beatit. animæ*, cap. III.

2. Cicéron avait déjà entendu dans ce sens la pensée d'Aristote (*Acad. Quæst.*, l. I, cap. VII).

3. *Et hoc est quod vocatur Spiritus Sanctus* (*De beat. anim.*, f. 357). *Appellatur in lege Angelus* (*Destr. Destr.*, pars alt., disp. I, f. 332). Ce sont là sans doute des gloses du traducteur.

planétaires, c'est-à-dire à la plus voisine de l'humanité [1]. Les Averroïstes se séparèrent, du reste, sur ce point de la doctrine de leur maître. Plusieurs même identifièrent l'intellect actif avec Dieu, quoique Ibn-Roschd ait formellement combattu cette opinion dans Alexandre [2]. Un point au moins est hors de doute : c'est que l'intellect actif, commun à tout le genre humain, tel que l'entendait Ibn-Roschd, ne ressemble nullement à l'âme universelle de l'univers, que l'on trouve dans plusieurs écoles de l'antiquité, chez les Stoïciens par exemple. Si la personnalité de chaque homme est gravement compromise par le système arabe, l'individualité de l'esprit humain est plutôt exagérée que méconnue, puisqu'il est transformé en un principe élémentaire, complétement distinct des individus qui y participent.

Ainsi la philosophie d'Ibn-Roschd nous apparaît comme un système de naturalisme très-fortement lié dans toutes ses parties. L'univers est constitué par une hiérarchie de principes éternels, autonomes et primitifs, vaguement rattachés à une unité supérieure. L'un d'eux est la pensée qui se manifeste sans cesse sur quelque point de l'univers, et forme la conscience permanente de l'humanité [3]. Cette immuable pensée ne connaît ni progrès ni retour. L'individu y participe à des degrés divers; d'autant plus parfait, d'autant plus heureux que cette participation approche davantage de la plénitude.

1. *Epit. Metaph.*, f. 397 v°, 398 (édit. 1560). — Cf. Zimara, *Tabula et dilucidationes in dicta Arist. et Averr.* (Venet., 1565), f. 75.

2. Cf. Zimara, *Solut. contrad.*, f. 176.

3. Ainsi l'a très-bien entendu Cremonini : « Putat Averroes speciem « humanam esse veluti quamdam sphæram proportione respondentem « sphæris cœlestibus, et putat quod singulæ sphæræ conjuncta est intelli- « gentia una, ratione cujus talis sphæra movetur. » (Codd. S. Marci, classis VI, cod. 70.)

Quelle sera dans ce système la part de l'immortalité ? La logique ne pouvait permettre à cet égard aucune hésitation.

§ IX.

L'extrême précision avec laquelle le péripatétisme avait séparé les deux éléments de l'entendement, l'élément relatif et l'élément absolu, devait l'amener à scinder la personnalité humaine dans la question de l'immortalité. Malgré les efforts de l'aristotélisme orthodoxe, l'opinion du philosophe à cet égard ne saurait être douteuse[1]. L'intellect universel est incorruptible et séparable du corps ; l'intellect individuel est périssable et finit avec le corps[2].

Tous les Arabes ont compris dans ce sens la pensée d'Aristote. L'intellect actif est seul immortel ; or l'intellect actif n'est autre chose que la raison commune de l'humanité : l'humanité seule est donc éternelle. La providence divine, dit le Commentateur, a accordé à l'être périssable la force de se reproduire, pour le consoler et lui donner à défaut d'autre cette espèce d'immortalité[3]. Parfois, il est vrai, l'opinion d'Ibn-Roschd peut s'entendre en ce sens que les facultés inférieures (sensibilité, mémoire, amour, haine)[4] n'ont pas d'exercice dans l'autre vie, tandis que les facultés supérieures (la raison) survivent seules à la dissolution du corps. C'est à peu près

1. Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, *Traité de l'âme*, préf., p. XL et suiv. — Ravaisson, *Essai sur la Métaph.*, t. I^er^, p. 590.

2. Τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον (*De anima*, l. III, cap. V, § 2). — Ὑπομένει.... μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως (Metaph. Λ, cap. III). Voy. pourtant *Moral. Nicom.*, l. I, cap. XI ; l. X, cap. VII.

3. Sollicitudo divina, quum non potuerit facere ipsum permanere secundum individuum, miserta est ejus dando ei virtutem quâ potest permanere in specie (*De anima*, f. 133 v°).

4. *De anima*, f. 121.

l'interprétation qu'Albert et saint Thomas donnaient au sentiment d'Aristote. Mais la doctrine constante des philosophes arabes, qu'Ibn-Roschd en général est loin d'adoucir, doit servir à compléter sa pensée sur ce point, qu'il n'a jamais, il faut l'avouer, traité expressément. Or la négation de l'immortalité et de la résurrection, la doctrine que l'homme ne doit attendre d'autre récompense que celle qu'il trouve ici-bas dans sa propre perfection, constituaient le reproche principal que les zélateurs de l'orthodoxie, Gazali et les Motecallemîn, opposaient aux *philosophes*.

Je ne puis expliquer que par une contradiction manifeste certains passages de la *Destruction de la Destruction*, où, pour ne pas compromettre la philosophie devant ses adversaires, Ibn-Roschd semble admettre l'immortalité[1]. J'ai déjà fait observer que ce n'est pas dans ce livre qu'il faut chercher la véritable pensée d'Ibn-Roschd. L'âme y est parfois présentée comme absolument indépendante du corps[2]. « La vue du vieillard est faible, non parce que sa faculté visuelle est affaiblie, mais parce que l'œil, qui lui sert d'instrument, est affaibli. Si le vieillard avait les yeux du jeune homme, il verrait aussi bien que le jeune homme. Le sommeil d'ailleurs fournit une preuve évidente de la permanence du *substratum* de l'âme; car toutes les opérations de l'âme et tous les organes qui servent d'instruments à ces opérations, sont comme anéantis durant ce temps, et pourtant l'âme ne cesse pas d'être. Ainsi le savant arrive à partager les croyances du vulgaire sur l'immortalité. L'intellect d'ailleurs n'est attaché à aucun organe particulier, tandis

1. Dans le dialogue intitulé *Eudemus*, Aristote suivait de même l'opinion vulgaire sur l'immortalité.

2. *Destr. Destr.*, pars alt., disput. II, f. 344 v° et sqq.

que les sens sont localisés, et peuvent être affectés dans les différentes parties du corps de sensations contradictoires. » A n'envisager que ce passage isolément, on serait tenté d'attribuer à Ibn-Roschd sur l'immortalité des sentiments orthodoxes que la page suivante dément[1]. Il y soutient plus nettement que jamais que « l'âme ne se divise pas selon le nombre des individus, qu'elle est une dans Socrate et dans Platon, que l'intellect n'a aucune individualité, et que l'individuation ne vient que de la sensibilité. »

Ce n'est pas toutefois sans quelque raison que plusieurs Averroïstes de la Renaissance, Niphus par exemple, invoquèrent la théorie de l'unité de l'intellect contre les négations absolues de Pomponat. Averroès lui-même avait cherché par ce tour à conserver un simulacre d'immortalité. Si l'âme était déterminée et individualisée dans l'individu, elle se corromprait avec lui comme l'aimant avec le fer. La distinction des individus vient de la matière, la forme au contraire est commune à plusieurs[2]. Or ce qui fait la permanence, c'est la forme et non la matière[3]. La forme donne le nom aux choses; une hache sans tranchant n'est plus une hache, mais du fer. Ce n'est que par abus qu'un corps mort peut s'appeler homme[4]. Donc, en tant que pluralisé, l'individu disparaît; mais en tant que participant à un type commun, c'est-à-dire en tant qu'espèce, il est immortel.

1. *Destr. Destr.*, pars alt., disput. II, f. 349 v°, 350.

2. *Destr. Destr.*, pars alt., disp. III, f. 350. — Metaph., VII, comm. XXVIII.

3. Continuum est non per suam materiam, sed per suam formam (*De anima*, l. I, f. 46, édit. 1574).

4. *Ibid.*, l. II, f. 52 v° et sqq. — Cf. Zimara, *Solut. contrad.*, f. 193 v°, 194 (édit. 1560).

L'âme individuelle d'ailleurs ne perçoit rien sans l'imagination. De même que le sens ne perçoit qu'en présence de l'objet, de même l'âme ne pense que devant l'image[1]. D'où il suit que la pensée individuelle n'est pas éternelle : car si elle l'était, les images le seraient aussi. Incorruptible en lui-même, l'intellect devient corruptible par les conditions de son exercice.

Quant aux mythes populaires sur l'autre vie, Ibn-Roschd ne cache pas l'aversion qu'ils lui inspirent. « Parmi les fictions dangereuses, dit-il, il faut compter celles qui tendent à ne faire envisager la vertu que comme un moyen d'arriver au bonheur. Dès lors la vertu n'est plus rien, puisqu'on ne s'abstient de la volupté que dans l'espoir d'en être dédommagé avec usure. Le brave n'ira chercher la mort que pour éviter un plus grand mal. Le juste ne respectera le bien d'autrui que pour acquérir le double[2]. » Ailleurs il blâme énergiquement Platon d'avoir cherché à représenter à l'imagination, par le mythe de Her l'Arménien, l'état des âmes dans l'autre vie. « Ces fables, dit-il, ne servent qu'à fausser l'esprit du peuple et surtout des enfants, sans avoir aucun avantage réel pour les améliorer. Je connais des hommes parfaitement moraux qui rejettent toutes ces fictions, et ne le cèdent point en vertu à ceux qui les admettent[3]. »

L'opposition d'Ibn-Roschd au dogme de la résurrection tient de même à son antipathie pour les imaginations trop précises que l'on cherche à se faire sur l'autre vie. La résurrection n'est, à vrai dire, que la forme sémitique de la croyance à l'immortalité. Les peuples de race sémi-

1. *De anima*, l. III, f. 160 et 174 (édit. 1550). — *De sensu et sensib.* (t. VI, édit. 1560, f. 193, 194). — *De beat. animæ*, cap. III et IV.
2. *Paraphr. in Remp. Plat.*, f. 494 (Opp., t. III, édit. 1560).
3. *Ibid.*, f. 520.

tique n'ont jamais conçu la nature humaine comme formée par la combinaison de deux substances juxtaposées, le corps et l'âme; aussi, lorsque ces peuples arrivèrent à des idées plus arrêtées sur l'immortalité, durent-ils imaginer quelque manière de rendre la vie à ces os, à cette chair, qu'on a mis dans le tombeau. Par contre-coup, la forme de l'incrédulité en Orient a toujours été le zendikisme, la négation de la résurrection. Dans le livre de Job, qui nous représente l'état philosophique de l'Orient sémitique vers le VI^{e} ou le VII^{e} siècle avant notre ère, ce dogme apparaît vaguement avec les inquiétudes et les doutes qu'il excitait déjà. Les mêmes fluctuations se retrouvent chez les anciens Arabes : les uns faisaient attacher un cheval à leur tombeau pour ne pas être obligés d'aller à pied le jour de la résurrection[1]; les autres croyaient que du cerveau du mort se forme un oiseau qui fait la visite du tombeau une fois chaque siècle; d'autres attribuaient tout à la nature et rejetaient également la création et la résurrection. L'opposition arrive à s'exprimer nettement chez les Sadducéens et chez les libres penseurs, que le Talmud appelle Épicuriens. Il faut voir dans saint Paul (I Cor., cap. XV) l'argumentation subtile et originale qu'il leur oppose. Au V^{e}, au VI^{e} et au VII^{e} siècle, le zendikisme paraît avoir son centre sur les bords du Tigre et de l'Euphrate, et dans les parties méridionales de l'empire des Sassanides. Dans le Coran apparaît à chaque page la préoccupation des difficultés de ce dogme et de l'incrédulité qu'il rencontrait[2]. La même inquiétude se trahit dans toute la théolo-

1. Abulfaradj, *Dyn.*, p. 160. — Caussin de Perceval, *Essai sur l'hist. des Arabes*, t. I^{er}, p. 349.

2. Voy. surtout sur. 51, v. 57. On dirait presque la traduction de l'endroit précité de saint Paul.

gie musulmane, par le nombre presque infini de traités de controverse que ce sujet provoqua. Quant aux philosophes arabes, tous sans exception rejetaient la résurrection comme une fable. C'est un des principaux reproches que leur adresse Gazali[1]. La position équivoque où se trouvait Ibn-Roschd en face de cet adversaire, lui a inspiré quelques-uns des ménagements que s'imposent presque toujours ceux qui défendent la liberté de la pensée contre les orthodoxes. « Les premiers, dit-il[2], qui ont parlé de la résurrection sont les prophètes d'Israël après Moïse, puis l'Évangile des chrétiens, puis les Sabéens, dont la religion, au dire d'Ibn-Hazm, est la plus ancienne du monde. Le motif qui porta tant de fondateurs de religions à établir ce dogme, fut l'efficacité qu'ils supposèrent à cette croyance pour moraliser les hommes et les exciter à la vertu par leur propre intérêt.... Je ne reproche pas à Gazali et aux Motecallemîn de dire que l'âme est immortelle, mais de prétendre que l'âme n'est qu'un accident, et que l'homme reprendra le même corps qui est tombé en pourriture. Non, il en reprendra un autre semblable au premier, car ce qui a été une fois corrompu ne peut revenir à la vie. Ces deux corps ne font qu'un, envisagés quant à l'espèce, mais ils sont deux quant au nombre. Aristote l'a dit dans les dernières lignes du traité *de la Génération et de la Corruption* : l'être corruptible ne peut jamais redevenir identique à lui-même, mais il peut revenir à la variété spécifique dont il faisait partie. Quand l'air sort de l'eau et que l'eau sort de l'air, chacune de ces sub-

1. Voy. le traité traduit par M. Schmœlders, *Essai*, p. 36, et l'analyse de la *Destruction des philosophes*, dans Hadji-Khalfa, t. II, p. 466 et suiv. (édit. Fluegel). — Pococke, *Philosophus* αὐτοδίδακτος, p. 20.

2. *Destr. Destr.*, pars alt., disput. IV, f. 351 et sqq.

stances ne revient pas à l'individu qu'elle était d'abord, mais à l'espèce qu'elle était d'abord[1]. »

§ X.

La morale occupe très-peu de place dans la philosophie d'Ibn-Roschd. En général, les Éthiques d'Aristote, sans doute parce qu'elles portent un cachet beaucoup plus hellénique, n'eurent pas chez les Arabes une fortune comparable à celle de ses œuvres logiques, physiques et métaphysiques. La discussion d'Ibn-Roschd avec les Motecallemîn sur le principe de la morale, mérite seule d'attirer notre attention. Les Motecallemîn soutenaient que le bien est ce que Dieu veut, et que Dieu le veut non par suite d'une raison intrinsèque et antérieure à sa volonté, mais uniquement parce qu'il le veut. Ailleurs nous les avons vus attribuer à Dieu le pouvoir de réaliser les contradictoires et transférer à sa volonté libre tout le gouvernement de l'univers. Cela constituait un système très-conséquent avec lui-même, qu'Ibn-Roschd n'a cessé de combattre sous toutes les formes. Cette fois il n'a pas de peine à montrer qu'une telle doctrine en morale renverse toutes les notions du juste et de l'injuste, et détruit la religion qu'elle prétend consolider[2]. Ibn-Roschd a également soutenu contre les Motecallemîn les vraies théories de la philosophie sur la liberté. L'homme n'est ni absolument libre, ni absolument prédestiné. La liberté envisagée dans l'âme, est entière et absolue; mais elle est limitée par la fatalité des circonstances extérieures. La cause efficiente de nos actes est en nous; mais la cause occasionnelle est hors de nous. Car ce qui nous attire est indépendant de nous et ne relève que des lois naturelles,

1. *De gener. et corr.*, l. II, f. 313.
2. *Paraphr. Republ. Plat.*, f. 506.

c'est-à-dire de la providence divine. Voilà pourquoi le Coran présente l'homme tantôt comme absolument prédestiné, tantôt comme arbitre de ses actes. Cette solution intermédiaire entre celle des Djabarites et celle des Kadarites est donnée par Ibn-Roschd, dans son *Traité de la démonstration des dogmes religieux*, comme un exemple de l'interprétation philosophique et éclectique que l'on peut donner aux doctrines de la théologie[1]. De même, dit-il ailleurs[2], que la matière première est également apte à recevoir les modifications contraires, de même l'âme a le pouvoir de se déterminer entre les actes contraires. Cette liberté, toutefois, n'est ni le caprice, ni le hasard. Les puissances actives ne connaissent pas l'état d'indifférence; l'égale contingence ne se rencontre que dans le monde de la passivité.

La politique d'Ibn-Roschd, on s'y attend bien, n'a pas grande originalité. Elle est tout entière dans sa Paraphrase de la République de Platon. Rien de plus bizarre que de voir prise au sérieux et analysée comme un traité technique cette curieuse fantaisie de l'esprit grec. Le gouvernement doit être confié à des vieillards. Il faut inspirer la vertu aux citoyens en leur apprenant la rhétorique, la poétique et les topiques. La poésie, celle des Arabes surtout, est pernicieuse[3]. L'idéal de l'État est de n'avoir besoin ni de juge ni de médecin. L'armée n'a d'autre fonction que de veiller à la garde du peuple. Que serait-ce si les chiens de berger mangeaient les brebis? Les fiefs militaires sont le fléau des États[4]. Les femmes diffèrent des hommes en degré et non en nature. Elles sont aptes

1. Munck, *Dict. des sc. phil.*, t. III, p. 171-172.
2. II, Phys., f. 31 v°. — *Periherm.*, f. 48.
3. Op. cit., f. 495.
4. *Ibid.*, f. 497.

à tout ce que font les hommes, guerre, philosophie, etc., seulement à un degré moindre. Quelquefois elles les surpassent, comme dans la musique, si bien que la perfection de cet art serait que la musique fût composée par un homme et exécutée par une femme. L'exemple de certains États d'Afrique prouve qu'elles sont très-aptes à la guerre, et il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce qu'elles pussent arriver au gouvernement de la république. Ne voit-on pas, en effet, que les femelles des chiens de berger gardent le troupeau aussi bien que les mâles? « Notre état social, ajoute Ibn-Roschd, ne peut laisser apercevoir tout ce qu'il y a de ressources dans les femmes; il semble qu'elles ne soient destinées qu'à mettre au jour et à allaiter leurs enfants, et cet état de servitude a détruit en elles la faculté des grandes choses. Voilà pourquoi on ne voit parmi nous aucune femme douée de vertus morales; leur vie se passe comme celle des plantes, et elles sont à charge à leurs maris eux-mêmes. De là aussi la misère qui dévore nos cités; car les femmes y sont en nombre double des hommes, et ne peuvent se procurer par leur travail le nécessaire [1]. » Le tyran est celui qui gouverne pour lui et non pour le peuple. La pire des tyrannies est celle des prêtres [2]. L'ancienne république des Arabes reproduisait parfaitement celle de Platon. Moawia, en fondant l'autocratie omeyyade, gâta ce bel idéal, et ouvrit l'ère des bouleversements, dont notre île (l'Andalousie), ajoute Ibn-Roschd, est loin d'être sortie [3].

1. Op. cit., f. 501.
2. *Ibid.*, f. 513.
3. *Ibid.*, f. 514 v°. — En général, cette paraphrase est pleine de détails intéressants pour l'histoire de l'Espagne musulmane.

§ XI.

Jusqu'à quel point Averroès a-t-il réellement mérité de devenir le représentant de l'incrédulité et du mépris des religions existantes, c'est ce qu'il est difficile de décider à la distance où nous sommes. La religion étant l'expression la plus profonde de la conscience de l'humanité à telle époque donnée, pour bien comprendre le système religieux d'un siècle, il faudrait vivre de sa vie avec une profondeur dont l'historien le plus pénétrant serait à peine capable. Certes rien ne s'oppose à ce que des esprits aussi exercés que les philosophes arabes, et en particulier Ibn-Roschd, aient partagé la foi religieuse de leurs compatriotes. En effet, la religion dominante se crée d'ordinaire un privilége contre la critique. Peut-on révoquer en doute la parfaite bonne foi de tant de grands esprits des siècles passés, lesquels ont admis sans sourciller certaines croyances qui, à d'autres époques, troublent la conscience d'un enfant? Il est donc très-possible qu'Ibn-Roschd ait cru à l'islamisme, surtout si l'on considère combien le surnaturel est peu prodigué dans les dogmes essentiels de cette religion, et combien elle se rapproche du culte le plus épuré.

Il est remarquable qu'Ibn-Abi-Oceibia ne laisse planer aucun soupçon sur l'orthodoxie d'Ibn-Roschd. El-Ansâri, Abd-el-Wahîd et Léon l'Africain, au contraire, témoignent que ses croyances religieuses furent, de la part de ses contemporains, l'objet de jugements fort divers. On fit des ouvrages pour et contre son orthodoxie. Léon ou son traducteur assure avoir eu entre les mains un poëme en forme de dialogue, où l'un des interlocuteurs exaltait le savoir et les vertus d'Ibn-Roschd, tandis que l'autre

le présentait comme un hérétique [1]. Cette dernière opinion paraît avoir été celle d'un biographe cité par Léon. Racontant l'aventure d'Ibn-Badja, délivré de prison par le père d'Ibn-Roschd, il ajoutait : « Ce père ne savait pas que son fils serait un jour un hérétique pire encore [2]. » Au contraire, un de ses amis intimes, un dévot personnage, dont El-Ansari cite les paroles [3], assurait que ces accusations n'avaient aucun fondement, et qu'il avait vu plusieurs fois le philosophe se rendre à la prière et faire ses ablutions. « Dieu sait ce qu'il en est, disait un autre ; il est certain du moins que ce sont les intrigues de ses envieux qui l'ont fait condamner. Pour lui, il ne songea qu'à commenter Aristote, et à rétablir l'accord entre la religion et la philosophie [4]. »

Si Averroès est resté aux yeux des chrétiens le représentant de l'incrédulité, c'est surtout, il faut le dire, parce que son nom ayant effacé celui des autres philosophes musulmans, il devint le représentant de l'arabisme, qui, dans la pensée du moyen âge, s'alliait de très-près à l'incrédulité. Ibn-Roschd ne se dissimule pas que quelques-unes de ses doctrines, celle de l'éternité du monde par exemple, sont contraires à l'enseignement de toutes les religions. Sa méthode est de philosopher librement, sans chercher à heurter la théologie, comme aussi sans se déranger pour l'éviter. Il ne s'attaque aux théologiens que quand ils mettent le pied sur le terrain de la discussion rationnelle. Les Motecallemîn, qui prétendaient démontrer leurs dogmes par la dialectique,

1. Apud Fabricium, *Bibl. gr.*, t. XIII, p. 228.
2. *Ibid.*, p. 279.
3. Ms. suppl. ar., n° 682, f. 8.
4. *Ibid.*, f. 8 v°.

sont réfutés à chaque page de ses écrits [1]. Gazali surtout, « ce renégat de la philosophie, cet ingrat qui a puisé tout ce qu'il sait dans les écrits des philosophes, et tourne contre eux les armes qu'ils lui ont prêtées, » est attaqué avec une sorte de fureur [2]. On ne peut, dit-il, attribuer qu'à un renversement d'esprit, ou au désir de se réconcilier avec les théologiens, auxquels il était suspect, la composition de son livre de la *Destruction des Philosophes*. Les théologiens ont toujours été les ennemis des philosophes, et il a voulu se prémunir contre leur haine. « Pour nous, ajoute Ibn-Roschd, au risque de nous exposer à la rage des persécuteurs de la philosophie, notre mère, nous découvrirons au grand jour le poison caché dans son livre [3]. » Quelquefois la pensée incrédule se découvre avec plus de liberté encore. Au premier livre de la Physique, après avoir cherché à établir l'impossibilité du dogme de la création, il se demande quelle a pu être l'origine d'une opinion aussi absurde. « L'habitude, répond-il. De même que l'homme habitué au poison en peut prendre impunément, de même l'habitude peut faire accepter les opinions les plus étranges. Or les opinions du vulgaire ne se forment que par l'habitude. Le vulgaire croit ce qu'il entend sans cesse répéter. Et c'est pour cela que sa foi est plus forte que la foi du philosophe; car il n'a pas coutume d'entendre le contraire de sa croyance, tandis que cela arrive fort souvent aux philosophes. Aussi voit-on fréquemment de nos jours des hommes qui, entrant subitement dans l'étude des sciences spéculatives, per-

1. Voy. surtout la *Paraphrase de la République de Platon*, p. 494, 520, etc.

2. *Destr. Destr.*, disp. VI, f. 206 (édit. 1560).

3. *Destr. Destr.*, Prol. *Legales inimici reperiuntur philosophorum,... Nos igitur livorem persecutorum nostræ matris charissimæ philosophiæ gerentes,...*

dent la foi religieuse qu'ils ne tenaient que de l'habitude, et deviennent zendiks [1].... »

Il n'est pas jusqu'à la pensée impie qui, durant tout le moyen âge, pesa sur Averroès, l'idée des trois religions comparées, qui ne se retrouve en germe dans ses écrits. Ces expressions : *Omnes leges, loquentes trium legum quæ hodie sunt*[2], reviennent souvent sous sa plume, et semblent impliquer dans son esprit une généralisation hardie. L'indifférence en religion est, du reste, un des reproches que Gazali adresse aux philosophes. « La source de toutes leurs erreurs, dit-il dans la préface de sa *Destruction*, est la confiance qu'ils ont dans les noms de Socrate, d'Hippocrate, de Platon, d'Aristote, l'admiration qu'ils professent pour leur génie et pour leur subtilité, la croyance enfin que ces grands maîtres ont été amenés par la profondeur de leur esprit à rejeter toute religion et à en considérer les préceptes comme l'œuvre de l'artifice et de l'imposture[3]. »

Nous possédons, au reste, deux traités où Ibn-Roschd a cherché à développer son système religieux; l'un : *Sur l'accord de la religion avec la philosophie*[4], l'autre : *Sur le vrai sens des dogmes religieux*[5]. La philosophie est le but le plus élevé de la nature humaine; mais peu

1. Phys., I, f. 17, 18 (édit. 1552).

2. Phys., l. I, passim; l. VIII, f. 196 v°. — Metaph., l. XII, f. 326 et 328 v°. — Voy. surtout *Destr. Destr.*, pars alt. disput. IV. L'expression *Loquentes*, dans les traductions d'Averroès, signifie *théologiens*, correspondant à *Montécallemín*. *Lex* et *legales*, désigne de même la *religion* et les *théologiens*.

3. Le texte arabe de cette préface se trouve dans Hadji-Khalfa, t. II, p. 466 et suiv.

4. En hébreu, à la Bibl. nat., anc. fonds, n° 345.

5. En arabe, à l'Escurial, n° 629. En hébreu, à la Bibl. nat., fonds de l'Oratoire, n° 111. — M. Munck a donné une excellente analyse de ces deux traités (*Dict. des sc. phil.*, t. III, p. 170-171).

d'hommes peuvent y atteindre. La révélation prophétique y supplée pour le vulgaire. Les disputes philosophiques ne sont pas faites pour le peuple, car elles n'aboutissent qu'à affaiblir sa foi. Ces disputes sont avec raison défendues, puisqu'il suffit au bonheur des simples qu'ils comprennent ce qu'ils peuvent comprendre[1]. Ibn-Roschd s'efforce de prouver contre Gazali, par des versets du Coran, que Dieu commande la recherche de la vérité par la science; que le philosophe seul comprend vraiment la religion; qu'aucune des sectes qui divisent le monde musulman, Ascharites, Baténiens, Motazales, ne possède la vérité absolue, et que de bonne foi on ne peut obliger le philosophe à prendre parti entre ces différentes sectes.

Les mêmes vues sont reproduites dans le dernier chapitre de la *Destruction de la Destruction* avec une remarquable fermeté. Les croyances populaires sur Dieu, les anges, les prophètes, le culte, les prières, les sacrifices ont pour effet d'exciter les hommes à la vertu. Les religions sont un excellent instrument de morale, surtout par les principes qui leur sont communs à toutes, et qu'elles tiennent de la raison naturelle. L'homme commence toujours par vivre des croyances générales avant de vivre de sa vie propre; et lors même qu'il est arrivé à une manière de penser plus individuelle, au lieu de mépriser les doctrines dans lesquelles il a été élevé, il doit chercher à les interpréter dans un beau sens. Ainsi celui qui inspire au peuple des doutes sur sa religion et lui montre des contradictions dans les prophètes, est hérétique et doit porter les peines établies dans sa religion contre les hérétiques. Aux époques où plusieurs

1. *Destr. Destr.*, disp. III, p. 116 v° et disp. VI, f. 208 v°.

religions sont en présence, il faut choisir la plus noble. C'est ainsi que les philosophes qui enseignaient à Alexandrie embrassèrent la religion des Arabes, sitôt qu'elle vint à leur connaissance, et que les sages de Rome se firent chrétiens, dès que la religion chrétienne leur fut connue. Les religions d'ailleurs ne sont composées exclusivement ni de raison, ni de prophétie, mais de l'une et de l'autre dans des proportions diverses. La partie figurée et matérielle de leurs dogmes doit s'expliquer au sens spirituel. Le sage ne se permet aucune parole contre la religion établie. Il évite toutefois de parler de Dieu à la manière équivoque du vulgaire. L'épicurien, qui cherche à détruire à la fois et la religion et la vertu, mérite la mort[1].

Certes on se serait attendu à plus de tolérance, après une déclaration aussi franche de rationalisme. Mais il faut se rappeler qu'Ibn-Roschd, faisant dans la *Destruction de la Destruction* l'apologie des philosophes contre leurs ennemis, qui les accusaient d'impiété, a dû se montrer sévère pour ceux dont les hardiesses compromettaient la philosophie. Son opinion sur l'accord de la philosophie et de la religion paraît, du reste, avoir été professée par la plupart des philosophes arabes. « Ce que je fais, dit l'un d'eux mis en scène par Gazali, je ne le fais sur l'autorité de personne; mais, après avoir étudié la philosophie, je comprends très-bien ce que c'est que le prophétisme. Sagesse et perfectionnement moral, voilà à quoi il se réduit. Ses commandements ont pour but de mettre un

1. Opp., t. X (édit. 1560), f. 351 et suiv. — Oportet omnem hominem recipere principia legis, et procul dubio ut exaltet eum qui posuit ea; nam negatio eorum et dubitatio in eis destruit esse hominis, quare oportet interficere hæreticos (*Ibid.*, f. 335). — Cf. Ritter, *Gesch. der christ. Phil.*, IV Th., S. 117 ff.

frein aux gens du peuple, de les empêcher de s'entre-détruire, de se quereller, de s'abandonner aux mauvais penchants. Mais quant à moi, qui n'ai rien de commun avec cette multitude ignorante, je ne suis pas obligé de me gêner : j'appartiens aux sages, je cultive la sagesse, je la connais, elle me suffit, et je puis avec elle me passer de l'autorité. C'est à cela, ajoute Gazali, qu'aboutit la foi de ceux qui étudient la philosophie, comme on le voit dans Ibn-Sina et Alfarabi[1]. » La théorie rationaliste du prophétisme, expliquée comme un fait psychologique, une faculté de la nature humaine élevée à sa plus haute puissance, se retrouve dans tous les philosophes arabes, et forme un des points les plus importants et les plus caractéristiques de leur doctrine[2].

On voit qu'il ne faut pas demander une extrême rigueur à la doctrine d'Ibn-Roschd sur les rapports de la philosophie et du prophétisme : nous nous garderons de lui en faire un reproche. La logique mène aux abîmes : l'inconséquence est un élément essentiel de toutes les choses humaines. Qui peut sonder l'indiscernable mystère de sa propre conscience, et, dans le grand chaos de la vie humaine, quelle raison sait au juste où s'arrêtent ses chances de bien voir et son droit d'affirmer ?

Les docteurs orthodoxes chez les musulmans ont aperçu ces nuances avec beaucoup de sagacité. Toute science rationnelle leur est suspecte, parce qu'elle apprend à se passer de révélation. La conséquence inévi-

1. Trad. de Schmœlders, p. 73.

2. Cf. *Destr. Destr.*, II pars, disput. I. — Avicenne, *Aphorismi de anima*, § 28. — Ibn-Tofaïl, *Philos. autodid.*, sub fin. Les juifs se préoccupèrent aussi beaucoup de la théorie psychologique du prophétisme : Saadia Gaon, Maimonide, Levi ben-Gerson l'ont traitée avec de grands développements.

table de ces sciences, disent-ils, est de croire à la nécessité et à l'éternité du monde, de nier la résurrection, le jugement dernier, de vivre sans frein, en s'abandonnant à ses passions[1]. Souvent, il faut l'avouer, la science rationnelle menait les musulmans à une sorte de matérialisme. C'étaient des philosophes que ces redoutables Haschischins, dont les sicaires faisaient trembler tous les rois, et portaient leurs coups jusque sur la personne des califes. Retirés dans leur château d'Alamout, ils y passaient leur temps à composer des traités de philosophie; quand les Tartares pénétrèrent dans leur *nid de vautour*, ils y trouvèrent un établissement scientifique complet, une immense bibliothèque, un cabinet de physique, un observatoire muni des instruments les plus perfectionnés[2]. Les philosophes, en général, passaient pour gens peu dévots. Ibn-Sina était un franc débauché, à la manière des poëtes du temps de Mahomet, menant joyeuse vie, buvant du vin, aimant la musique, et passant la nuit en orgies avec ses disciples. Comme on lui objectait la défense religieuse : « Le vin, disait-il, est défendu parce qu'il excite les inimitiés et les querelles; mais étant préservé de ces excès par ma sagesse, je le prends pour aiguiser mon esprit[3]. » Les philosophes arabes étaient donc au milieu de leurs coreligionnaires à peu près ce qu'étaient les *libertins* au XVIIe siècle. On ne pouvait croire que des hommes si clairvoyants ne vissent pas plus loin que le vulgaire dans ces dogmes qui ont besoin de mystère. « Souvent, dit Gazali[4], on en voit un lire le Coran, as-

1. Traité de la *Délivrance de l'erreur*, de Gazali, publié par M. Schmœders, p. 29 et suiv.

2. V. Lenormant, *Quest. histor.*, IIe part., p. 144-145.

3. Gazali, op. cit., p. 73-74.

4. *Ibid.*

sister aux cérémonies religieuses et aux prières, louer la religion de bouche. Quand on lui demande : Si le prophétisme est faux, pourquoi donc pries-tu? il répond : C'est un exercice du corps, une coutume de ce pays, un moyen pour avoir la vie sauve. Cependant il ne cesse de boire du vin et de se livrer à toutes sortes d'abominations et d'impiétés. »

On ne peut douter qu'il n'y ait beaucoup d'exagération dans ces déclamations de Gazali. Il se peut que cet enthousiaste, incapable de philosopher avec calme, et entraîné vers le Soufisme par son imagination ardente, ait calomnié ses anciens confrères pour satisfaire sa passion et son goût des excès en toute chose. Souvent on s'irrite de voir les autres marcher paisiblement dans la voie qu'on n'a pas su tenir, et les esprits ardents arrivent à se figurer que l'on n'est conséquent que dans les extrêmes. Peut-être aussi Gazali n'avait-il pas absolument tort, et les philosophes méritaient-ils le reproche d'inconséquence ou de restriction mentale. Dieu le sait.

DEUXIÈME PARTIE.

L'AVERROÏSME.

CHAPITRE PREMIER.

L'AVERROÏSME CHEZ LES JUIFS.

§ I.

La philosophie arabe n'a réellement été prise au sérieux que par les juifs. Les philosophes n'ont jamais été dans l'islamisme que des hommes isolés, mal vus, persécutés, et les deux ou trois princes qui les ont protégés ont encouru l'anathème des musulmans sincères. Leurs œuvres ne se retrouvent guère que dans les traductions hébraïques ou dans les transcriptions en caractère hébreu, faites pour l'usage des juifs. Toute la culture littéraire des juifs au moyen âge n'est qu'un reflet de la culture musulmane, bien plus analogue à leur génie que la civilisation chrétienne. Ce fut sous l'influence arabe que se manifesta au x^e^ siècle, dans l'académie de Sora (près de Bagdad), la première tentative de théologie rationnelle, à laquelle se rattache le nom de Saadia. La domination musulmane en Espagne produisit les mêmes résultats. Jamais conquérants ne poussèrent plus loin que les Arabes d'Espagne la tolérance et la modération envers les vaincus. Aussi dès le x^e^ siècle, l'arabe est la langue commune des musulmans, des juifs et des chrétiens[1]. Les mariages

1. On trouve des manuscrits en langue espagnole écrits en caractère arabe, et réciproquement. Voy. *Journal des savants*, an v, 16 germinal,

mixtes étaient fréquents, malgré l'opposition du clergé. Les études latines et ecclésiastiques étaient tombées dans le plus complet discrédit : on vit un évêque composer des *kasida*, des chansons arabes, en observant toutes les délicatesses de la langue et de la mesure[1]. Alvare de Cordoue reproche avec force à ses compatriotes de préférer les lettres arabes aux lettres chrétiennes, d'ignorer à la fois leur religion et leur langue, et de rechercher avidement les assonances et les ornements de la rhétorique musulmane[2].

Les juifs acceptèrent plus volontiers encore la conquête arabe. Cette pauvre race trouva enfin un peu de repos dans son long voyage, et comme un souvenir de Jérusalem. L'Espagne était depuis longtemps pour les juifs une seconde patrie. Dès l'an 125, sous Adrien, un grand nombre de familles échappées au désastre de leur nation s'y étaient réfugiées. Persécutés par les Visigoths, les juifs accueillirent les Arabes comme des libérateurs. La science et le goût des mêmes études achevèrent d'opérer la fusion des deux races : on vit des juifs présider l'académie de Cordoue[3]. La communauté de culture intellectuelle a toujours été le meilleur moyen de fonder la tolérance.

Quoique la philosophie juive, depuis Maimonide, ne soit qu'un reflet de celle des Arabes, il faut reconnaître cependant que l'initiation des juifs d'Espagne à la phi-

n° 7 ; *Notices et extraits*, t. IV, p. 626 (articles de M. de Sacy). M. Viardot en a signalé un très-curieux exemple à l'Escurial (*Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne*, t. II, p. 186, note).

1. Gayangos, *The history of the Mohammedan dynasties*, t. Ier, p. 157-161.

2. Cf. du Cange, *Gloss. med. et inf. lat.*, præf., § XXXI.

3. Middeldorpf, *De institutis literariis in Hisp. quæ Arabes auctores habuerunt*, p. 54.

losophie vint directement de l'impulsion donnée aux études d'Orient par Saadia. Hasdaï ben-Schaphrout, médecin de Hakem II, employa le crédit dont il jouissait auprès de ce calife à faire fleurir chez ses coreligionnaires les études rationnelles inaugurées par l'école de Sora[1]. Ibn-Gabirol (Avicébron) est antérieur d'une génération à Ibn-Badja, le premier philosophe arabe-espagnol dont le nom ait acquis une véritable célébrité. Ibn-Gabirol, il est vrai, ne fut chez ses coreligionnaires qu'une apparition presque isolée[2]. Par sa hardiesse il mécontenta les théologiens, et par les concessions qu'il fit à l'orthodoxie sur le dogme de la création, il se trouva dépassé par les péripatéticiens averroïstes, successeurs de Maimonide. De là l'oubli où était tombé le texte hébreu de la *Source de Vie*, tandis que cet ouvrage jouissait en latin d'une si grande autorité. Néanmoins, dès la seconde moitié du XI^e^ siècle, l'aristotélisme est fort accrédité chez les juifs, et la doctrine opposée des Motecallemîn arabes universellement rejetée. La théologie prit l'alarme et tenta une réaction, représentée surtout par le célèbre livre *Khozari* ou *Cosri* de Juda Hallévi. Une grande perturbation entra dans les consciences; toutes les méthodes possibles furent essayées pour concilier le dogme judaïque avec la raison. Alors apparut *le second Moïse*, celui qui, résumant par son génie les efforts antérieurs, mérite d'être considéré comme le fondateur du judaïsme philosophique.

1. Munck, *Dict. des sc. phil.*, art. *Juifs*, p. 358. — Philoxène Luzzatto, *Notice sur Hasdaï ben Schaphrout* (Paris, 1852).

2. Un philosophe juif du XII^e siècle, dont on a donné récemment la monographie, R. Abraham ben-David Hallévi, fait pourtant un grand usage de la *Source de vie*. Cf. *Die Religions-Philosophie des R. Abraham ben David ha-Levi*, von Joseph Gugenheimer (Augsburg, 1850).

§ II.

S'il fallait en croire Léon l'Africain[1], Moïse Maimonide aurait été le disciple et même l'hôte d'Averroès jusqu'au moment de la disgrâce de ce dernier. Moïse, alors, de peur de se voir dans l'alternative ou de livrer son maître ou de lui refuser l'hospitalité, se serait enfui en Égypte. M. Munck[2] a démontré tout ce qu'il y a d'impossible dans ce récit. Lorsque Ibn-Roschd fut proscrit, il y avait plus de trente ans que Maimonide avait quitté l'Espagne pour échapper à la persécution des Almohades. Maimonide dit bien dans le *More Neboukim* (II, 9) qu'il fut élève d'un élève d'Ibn-Bâdja; mais nulle part dans cet ouvrage il ne parle d'Ibn-Roschd. Bien plus, nous avons la date précise à laquelle il commença à connaître les écrits du Commentateur, et cette date nous reporte aux dernières années de sa vie. Dans une lettre adressée du Caire, en l'année 1190-1191, à son disciple chéri Joseph ben-Juda, il s'exprime ainsi : « J'ai reçu dans ces derniers temps tout ce qu'Ibn-Roschd a composé sur les ouvrages d'Aristote, excepté le livre *du Sens et du Sensible*, et j'ai vu qu'il a rencontré le vrai avec une grande justesse; mais, jusqu'à présent, je n'ai pas trouvé de loisir pour étudier ses écrits[3]. » C'est donc bien à tort que Basnage[4] prétend que Maimonide apprit d'Averroès l'indifférence en religion. Maimonide n'a pu davantage être l'élève d'Ibn-Bâdja, comme

1. Apud Fabr., *Bibl. gr.*, t. XIII, p. 296.
2. Dans sa notice sur Joseph ben-Juda, disciple de Maimonide. *Journal asiatique* (juillet 1842), p. 31, 32.
3. Munck, l. c., p. 31.
4. *Hist. Jud.*, l. IX, cap. x.

le prétend Léon l'Africain, et comme on l'a répété après lui, puisqu'il n'avait que trois ans quand ce philosophe mourut, en 1138.

Ce n'est donc qu'indirectement, par l'impulsion nouvelle qu'il donna aux études juives, que Maimonide fonda chez ses coreligionnaires l'autorité d'Ibn-Roschd. Maimonide et Ibn-Roschd puisèrent à la même source, et, en acceptant chacun de leur côté la tradition du péripatétisme arabe, arrivèrent à une philosophie presque identique [1]. Il n'est donc pas étonnant que Brucker et les autres historiens de la philosophie, frappés de ces ressemblances et forts de l'autorité de Léon, aient placé Maimonide parmi les disciples d'Averroès. C'est surtout dans sa polémique contre les Motecallemîn qu'apparaissent les sympathies du docteur juif pour les *philosophes* arabes. L'hypothèse des atomes, la négation des lois naturelles et de la causalité sont énergiquement combattues dans ses écrits. S'il ne soutient pas, comme quelques péripatéticiens juifs, que la matière est éternelle, et que Moïse n'a entendu décrire au premier livre de la Genèse que l'arrangement des choses, il ne croit pas non plus que l'éternité du monde soit une bien grave hérésie. Sa doctrine sur la hiérarchie des sphères et l'action divine qui les rattache l'une à l'autre, est identiquement celle des *philosophes*. Comme eux aussi, il rejette toute assimilation de Dieu aux créatures : on peut dire de Dieu ce qu'il n'est pas, mais on ne peut dire ce qu'il est. Il n'ose même attribuer à Dieu l'existence et l'unité, de peur que ces attributs ne soient considérés

1. Sur la doctrine de Maimonide, voy. l'excellent article de M. Franck, dans le *Dict. des sc. phil.*, t. IV. M. Franck cependant n'a-t-il pas été porté à voir plutôt dans Maimonide le dogmatiste juif que le philosophe arabe?

comme distincts de la substance divine, et surtout de peur d'admettre quelque chose qui ressemble aux hypostases chrétiennes. C'est la pure doctrine des *Moattils*. Sa théorie de l'intellect se distingue à peine de celle d'Ibn-Roschd. Au-dessus de l'intellect matériel dépendant des sens, est l'intellect acquis, formé par l'émanation de l'intellect universel, en acte perpétuel, qui est Dieu lui-même. Maimonide semble pourtant individualiser l'intelligence plus que ne le fait le Commentateur, et, en attribuant à l'âme une substantialité distincte, poser la condition de son immortalité. La résurrection l'embarrasse; il cherche à l'expliquer sans arriver à rien de satisfaisant. Il faut même reconnaître que ses objections vont parfois jusqu'à attaquer l'immortalité. La perfection de l'homme consiste à cultiver et à élever sa nature par la science. La science est le vrai culte que l'on doit à Dieu; par la science, la vision béatifique peut commencer ici-bas; mais la science n'est pas accessible à tous; Dieu y a suppléé, pour les simples, par le prophétisme. Le prophétisme est un état naturel plus parfait, où arrivent quelques hommes privilégiés, plus richement doués par la nature. La révélation prophétique ne diffère pas, quant à la manière, de l'infusion de l'intellect actif ou de la révélation permanente de la raison.

§ III.

Pour qu'une telle doctrine pût s'appeler Averroïsme, il n'y manquait que le nom d'Averroès. Sous la haute recommandation de Maimonide, ce nom devint presque instantanément chez les juifs la première autorité philosophique. Une curieuse lettre de Joseph ben-Juda, disciple de Maimonide, adressée à son maître, nous révèle

d'un mot l'importance que le Commentateur, peut-être déjà de son vivant, avait acquise chez les juifs. « Hier, ta fille bien-aimée, Pléiade, la belle, la charmante, a trouvé grâce devant moi. La jeune fille m'a plu, et je me suis fiancé sincèrement avec elle, selon la loi donnée sur le Sinaï. Je l'ai épousée par ces trois choses : en lui donnant pour dot l'argent de l'amitié ; en lui écrivant un contrat d'amour, car je l'aimais ; et en l'étreignant, comme le jeune homme étreint la vierge. Et après l'avoir acquise de toutes ces manières, je l'invitai au lit nuptial de l'amour ; je n'employai ni la persuasion ni la violence, mais elle me donna son amour, parce que je lui avais donné le mien, et que j'avais attaché mon âme à la sienne. *Tout cela s'est passé devant deux témoins bien connus, les amis Ben-Obeid-Allah* (Maimonide) *et* Ben-Roschd. Mais elle était encore dans le lit nuptial, sous mon pouvoir, que déjà elle me devint infidèle et se tourna vers d'autres amants[1].... »

Cette fiancée, c'est la philosophie, que Joseph ben-Juda avait reçue en mariage de son maître, et dont il ne retirait pas, à ce qu'il paraît, toute la satisfaction désirable. Nous devons au goût de Joseph ben-Juda pour les allégories une explication non moins curieuse de la lutte de Jacob avec l'ange. C'est l'*âme intellectuelle* de Jacob qui lutte et fait effort pour arriver au degré de l'*intellect actif*, représenté par l'ange ; mais elle n'y peut atteindre, tant qu'elle est enchaînée par les liens du corps, et la lutte dure *jusqu'au lever de l'aurore*, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'âme, délivrée des ténèbres de la matière, soit arrivée à la lumière éternelle[2]. Un intéressant récit, qui nous a été conservé par Djemâl-ed-

1. Munck, *Notice sur Joseph ben-Juda*, p. 62.
2. Munck, *ibid.*, p. 55.

dîn al-Kifti, dans son *Histoire des philosophes*, et qui a été copié par Aboulfaradj[1], achève de nous faire connaître l'analogie des doctrines de Joseph ben-Juda avec celles d'Ibn-Roschd : « J'étais lié avec lui, dit Djemâl-eddîn, d'une étroite amitié. Un jour je lui dis : S'il est vrai que l'âme survive au corps et qu'elle conserve après la mort la connaissance des choses extérieures, donne-moi ta parole que, si tu meurs avant moi, tu viendras me dire ce qu'il en est, et moi, si je meurs avant toi, je ferai de même. Nous reçûmes nos promesses réciproques. Il mourut, et se fit attendre quelques années. Enfin, je le vis en songe : « Médecin, lui dis-je, n'étions-nous pas convenus que tu « viendrais me faire part de tes aventures d'outre-tombe? » Il détourna son visage en riant; je le saisis par la main, et lui dis : « Il faut absolument que tu me contes ce qui « t'est arrivé, et comment on est après la mort. — L'*universel*, me répondit-il, s'est joint à l'*univers*, et le *particulier* est rentré dans la *partie*. » Je compris aussitôt ce qu'il voulait dire, savoir : que l'âme, qui est l'élément universel, était retournée à l'univers, tandis que le corps, qui est l'élément particulier, était retourné au centre terrestre; et m'étant réveillé, j'admirai la subtilité de sa réponse. »

Toute l'école de Maimonide resta fidèle au péripatétisme averroïstique. Ce fait était si notoire, que Guillaume d'Auvergne ne craignait pas de dire que, parmi les juifs soumis aux Sarrasins, il n'en était pas un seul qui n'eût abandonné la foi d'Abraham, et qui ne fût infecté des erreurs des Sarrasins ou de celles des philosophes[2].

1. *Hist. Din.*, p. 462. Le même texte a été reproduit par M. Munck (op. cit., p. 17-18) et par Wenrich, *De auct. græc. vers.*, præf., p. VII et suiv.

2. *De legibus* (Opp., t. Ier, p. 25).

Un mouvement rationaliste aussi prononcé ne pouvait manquer d'exciter chez les théologiens une vive opposition. Maimonide et la philosophie furent, durant plus d'un siècle, le sujet d'une lutte acharnée entre les synagogues de Provence, de Catalogne et d'Aragon. De part et d'autre, on s'excommuniait; quelques-uns allaient jusqu'à invoquer contre leurs adversaires l'autorité ecclésiastique. Montpellier, Barcelone, Tolède condamnaient au feu les écrits du fils de Maimon; Narbonne, un moment, fut seule à les défendre. Les traités pour et contre Aristote et Maimonide, se succédaient d'année en année[1]. En 1305, le chef du parti théologique, Salomon ben-Adereth, est encore assez fort pour faire condamner la philosophie à Barcelone, et interdire, sous peine d'excommunication, d'en aborder l'étude avant vingt-cinq ans. Il fallut l'autorité de David Kimchi et l'activité féconde de Schem-Tob ben-Palkeira, de Jedaia Penini de Béziers, de Joseph ben-Caspi, pour assurer définitivement dans la synagogue le triomphe du péripatétisme, et faire du peuple juif le principal représentant du rationalisme au moyen âge.

§ IV.

Deux faits caractérisent cette seconde période de la philosophie juive : 1° Le théâtre change : le fanatisme des Almohades, en même temps qu'il étouffe la philosophie chez les musulmans, contraint la civilisation juive à refluer dans l'Espagne chrétienne, en Provence, en Languedoc. Barcelone, Saragosse, Narbonne, Montpellier, Lunel, Béziers, Marseille, deviennent les centres

1. Cf. Hottinger, *Bibl. orient.*, p. 41-42, 51. Wolf, I, 669, 876; III, 796; IV, 920.

de ce nouveau mouvement; 2° la philosophie juive revêt trait pour trait la physionomie de celle des Arabes. Jusqu'à Maimonide, cette philosophie, quoique essentiellement péripatéticienne, se développe d'une manière assez indépendante. Saadia, Ibn-Gabirol, Juda Hallévi rappellent la première scolastique (Abélard, Roscelin, etc.), antérieure à la traduction du corps complet de l'aristotélisme; Moïse Maimonide, Lévi ben-Gerson, au contraire, rappellent la seconde scolastique (Albert, saint Thomas), embrassant l'ensemble de l'encyclopédie péripatétique. Les œuvres d'Aristote, accompagnées du grand commentaire d'Ibn-Roschd, seront désormais la base exclusive de la philosophie juive. C'est aux juifs qu'Averroès est redevable de sa réputation de commentateur. C'est d'eux qu'il reçut le titre, depuis solennellement confirmé par l'école de Padoue, d'*Ame et Intelligence d'Aristote*[1]. En effet, le texte pur d'Aristote se rencontre très-rarement dans les manuscrits hébreux. Au contraire, les traités accompagnés du commentaire, souvent même les paraphrases d'Averroès, y portent simplement le nom d'Aristote.

Lorsque la civilisation des juifs eut émigré de l'Espagne musulmane en Provence et dans les régions adjacentes aux Pyrénées, l'arabe, qui jusque-là avait été leur langue usuelle et savante, cessa de leur être familier, et ils sentirent le besoin de faire passer en hébreu tous les écrits importants de science et de philosophie. Ces versions ont survécu pour la plupart aux originaux, et se trouvent en grand nombre dans les bibliothèques, en sorte que la connaissance de l'hébreu rabbinique est bien plus nécessaire que celle de l'arabe pour faire l'his-

1. Delitzsch, *Anekdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen* (Leipzig, 1841), p. 302.

toire de la philosophie arabe[1]. Le procédé suivi dans ces traductions est, du reste, des plus simples. Le texte est décalqué plutôt que traduit; souvent l'interprète se contente de mettre les lettres hébraïques sur les lettres arabes. Chaque racine arabe est rendue par la racine correspondante en hébreu, lors même que le sens est différent dans les deux langues. Quand une forme arabe manque en hébreu, le traducteur la forge sans scrupule, en sorte qu'avec une certaine habitude, on pourrait rétablir sans hésitation le texte arabe que le traducteur juif a eu sous les yeux. On ne peut imaginer une fidélité plus littérale ou pour mieux dire plus *radicale*[2]. Ce n'est que dans certains traités d'une physionomie particulière, comme la Destruction de la Destruction, la paraphrase de la Rhétorique, de la Poétique, de la République de Platon, que le traducteur se permet de prendre la parole en son propre nom, pour remplacer des détails spéciaux ou intraduisibles par d'autres détails plus intéressants aux yeux de ses coreligionnaires, ou pour faire tenir à l'auteur un langage plus orthodoxe[3].

La gloire principale de ce grand travail de traduction qui occupe tout le XIII^e^ siècle et la première moitié du XIV^e^, appartient à la famille des Tibbonides, originaire d'Andalousie et établie à Lunel[4]. S'il fallait en croire le catalogue de la Bibliothèque nationale, Juda

1. Richard Simon avait déjà fait cette remarque. (*Suppl. à Léon de Modène*, p. 121. Paris, 1710.)

2. Cf. Goldenthal, *Averrois in Arist. Rhetor. comment.* Préf. en hébreu, p. 31-33, et dans les Mémoires de l'académie de Vienne (classe phil.-hist.), 1850, *Grundzüge und Beiträge zu einem sprachvergleichenden rabbinisch-philosophischen Wörterbuche*, p. 422-23.

3. Cf. *Destr. Destr.*, f. 101 v°, 102, 119, 208 v°, 344 v°, 352. — *Paraphr. Rhet.*, f. 494.

4. Cf. Wolf, I, p. 454.—*Hist. litt. de la France*, t. XVI, p 381-386.

Aben-Tibbon, le chef de cette laborieuse famille, surnommé chez ses coreligionnaires le *prince des traducteurs,* aurait déjà traduit les commentaires d'Ibn-Roschd sur la Physique, le traité de l'Ame, la Météorologie (Hebr. 314). Mais c'est une erreur. Juda vivait à la fin du XIIe siècle, à une époque où il ne pouvait être question de traduire Ibn-Roschd en hébreu. C'est également par erreur que Bartolocci et Wolf[1] attribuent à Samuel Aben-Tibbon la traduction de la paraphrase d'Ibn-Roschd sur la Physique. Tous ces travaux appartiennent au troisième Tibbonide, Moïse Aben-Tibbon. Avant Moïse toutefois, un Provençal établi à Naples, et allié lui-même à la famille des Tibbonides (il était gendre de Samuel), fut l'auteur de la première traduction d'Averroès. Jacob ben-Abba-Mari, fils de Rabbi Simson Antoli, était un de ces juifs que Frédéric II pensionnait pour seconder ses projets de vulgarisation de la science arabe. A la fin de sa traduction du commentaire d'Ibn-Roschd sur l'*Organon*, achevée à Naples en 1232[2], il exalte la munificence de Frédéric, son amour pour la science, et souhaite que le Messie paraisse sous son règne. Antoli est aussi l'auteur de la traduction hébraïque de l'Abrégé de la Logique. Enfin les bibliothèques de Paris, de Turin, de Vienne possèdent sous son nom une traduction de l'Abrégé de l'Almageste d'Ibn-Roschd, achevée à Naples en 1231.

Il est probable que les versions d'Antoli, faites surtout en vue des traductions latines, pénétrèrent peu en

1. Wolf, I, 20.

2. Wolf, I, 618; III, 531; IV, 751. — Bartolocci, I, 14. — Bibl. nat., anc. fonds hébr., n° 303; Orat., 98, 101. — Uri, Ire part., p. 77. — Lambecius, I, p. 392, 404. — Pasini, I, p. 11, 48. — De Rossi, *Dizionario*, p. 53. — Le même, *Codd. mss.*, t. II, p. 43, 50. — Delitzsch, *Codd. hebr. Lips.*, p. 306. — Krafft, *Codd. hebr. Vienn.*, p. 131, sqq. Cf. Carmoly, *Hist. des méd. juifs*, p. 80 et suiv.

Provence ; car trente ans après, vers l'an 1260, nous voyons Moïse Aben-Tibbon donner à ses coreligionnaires une traduction presque complète des Commentaires d'Ibn-Roschd[1]. Vers la même époque, en 1259, Salomon, fils de Joseph, fils de Job, originaire de Grenade, mais établi à Béziers, traduit le commentaire sur le traité du Ciel et du Monde[2]. En 1284, Zerachia, fils d'Isaac, de Barcelone, traduit les commentaires sur la Physique, le traité du Ciel et du Monde, la Métaphysique[3]. Jacob ben Machir traduit en 1298 l'Abrégé de la Logique, et en 1300, les commentaires sur les livres XI-XIX de l'Histoire des Animaux[4].

Ainsi, dès le XIIIe siècle, il existait jusqu'à trois versions différentes des mêmes commentaires, et pourtant, durant la première moitié du XIVe siècle, nous allons voir à l'œuvre une foule de nouveaux traducteurs. Ce double emploi n'a rien qui doive surprendre ; il était souvent plus facile au moyen âge de refaire les traductions que de se procurer celles qui existaient. Plusieurs de ces versions étaient faites pour telle ou telle personne, et ne sortaient pas de la province où elles avaient été élaborées[5].

Un des plus laborieux traducteurs de cette nouvelle série fut le Provençal Calonyme, fils de Calonyme, fils

1. Wolf, I, p. 19, 655 ; III, p. 13 ; IV, p. 752. — Bibl. nation., n° 314, 327, 336, 350. — Pasini, *Codd. taur.*, I, p. 14. — Lambecius, I, p. 285. — *Catal. mss. Angl. et Hib.* p. 35.

2. Wolf, III, 14 ; IV, 752. — Pasini, I, p. 13 et 25. — Delitzsch, p. 292.

3. Pasini, p. 16, 52-53, 60. — Wolf, IV, p. 751.

4. Uri, Ire part., p. 74, 77. — Krafft, *Codd. hebr. Vienn.*, p. 138. — Wolf (III, 15 ; IV, 751) a placé par erreur ces traductions en 1228, 1235.

5. Ainsi les traductions de Zerachia, fils d'Isaac, furent faites, en 1284, pour Schabbethay, fils de Salomon, qui demeurait à Rome. Dix ans après, en 1294, on les recopie pour un autre juif de Rome (Pasini, I, p. 16 et 60).

de Meir[1]. En 1314, il traduit les commentaires sur les Topiques, les Arguments Sophistiques, et les Seconds Analytiques[2]; en 1317, les commentaires sur la Métaphysique[3], sur la Physique[4], le traité du Ciel et du Monde[5], la Génération et la Corruption[6], les Météores[7]. On trouve aussi sous son nom les traductions du commentaire sur le traité de l'Ame[8] et de la lettre *sur l'Union de l'intellect séparé avec l'homme*[9].

La confusion qui règne dans les bibliothèques rabbiniques, rend très-difficile de distinguer les personnages qui ont porté le nom de *Calonyme* ou de *Calo*. Wolf[10] identifie avec le précédent Calonyme ben-David ben-Todros, qui traduisit *la Destruction de la Destruction* en 1328. Bartolocci[11] les distingue, mais il est tombé à propos de ce livre dans de telles méprises que son témoignage ne peut être d'aucune valeur. Ce qui achève la confusion, c'est que le nom de Calo Calonyme se retrouve en tête de *la Destruction de la Destruction* et de la lettre *sur l'Union de l'intellect séparé avec l'homme,* dans les éditions latines, comme le nom du traducteur qui a fait passer ces deux

1. M. Zunz a donné dans le journal de Geiger (II, 313-320) des éclaircissements sur la vie de ce traducteur.—Cf. Delitzsch, *Codd. Lips.*, p. 288, 307, 325.

2. Pasini, I, p. 12 et 55-56.—De Rossi, II, p. 9.—Bibl. nat., n° 332. —Wolf, IV, 751.

3. Pasini I, 14 et 15. — Bartolocci, I, 13. — Wolf, I, p. 19. —Bibl. nat., n° 311.

4. Uri, I^re^ part., p. 74. — Bibl. nation., n° 315. —Pasini, I, 52. — Wolf, I, p. 19.

5. Wolf, IV, 751.

6. Pasini, I, p. 13. — Wolf, III, 14.

7. Bibl. de Berlin, mss. hébr., n° 292.

8. Fabricius, *Bibl. gr.*, t. III, p. 237.

9. Wolf, I, p. 1006; III, p. 16.

10. *Bibl. hébr.*, I, p. 31, 1003, 1006.

11. *Bibl. rabb.*, I, p. 14, 131-132.

ouvrages *d'hébreu en latin*. En attendant que des recherches plus exactes aient donné quelque précision à l'histoire littéraire des juifs, on doit, ce me semble, conserver ces trois personnages comme distincts.

Rabbi Samuel ben-Juda ben-Meschullam, de Marseille, traduit en 1321 le commentaire sur la Morale à Nicomaque[1], et la Paraphrase de la République de Platon[2]. Joseph ben Caspi traduit, en 1330, l'Abrégé des Éthiques[3].

Todros Todrosi (Théodore fils de Théodore), d'Arles, traduit en 1337 dans le bourg de Trinquetaille, sur le Rhône, vis-à-vis d'Arles, les commentaires sur les Topiques, les Sophismes, la Rhétorique, la Poétique et les Éthiques[4]. C'est cette version qui a été publiée par M. Goldenthal. Une foule d'autres traducteurs plus obscurs, ou dont la date est incertaine, Schem-Tob ben-Isaac de Tortose (commentaire sur la Physique, le traité de l'Ame[5]), Jacob ben Schem-Tob (Premiers Analytiques[6]), Juda ben-Tachin Maimon (Physique, traité du Ciel, de la Génération[7]) Moïse ben-Tabora ben-Samuel ben-Schudaï (traité du Ciel[8]), Moïse fils de Salomon, de Toulon (Métaphy-

1. Pasini, I, 33.—Wolf, IV, 753.

2. Lambecius, I, p. 292 et 384.—Pasini, I, 13. — Krafft, p. 142. — Labbe, *Bibl. nova mss.*, p. 299. — Bartolocci, I, 14. — Wolf (I, 20) l'a confondu avec Samuel Aben-Tibbon.

3. Lambecius, I, 292, 384.— Wolf, I, 20. — Bartolocci, III, 811. — Fabricius, *Bibl. gr.*, t. III, p. 266.

4. Lambecius, 1, 292.—Pasini, I, 12, 13.—Labbe, p. 306, n° 2270. —Wolf, I, 20.—Bibl. nat., anc. fonds, n° 322, 335; Sorb., 257.—Delitzsch, p. 307. — Krafft, p. 134, sqq. — De Rossi, t. II, p. 9-10.—Le mss. de Vienne a été écrit à Avignon en 1460, ce qui a fait dire à Fabricius (*Bibl. gr.*, t. III, p. 222) qu'Averroès avait composé ce commentaire à Avignon!

5. Bibl. nat., n° 313.—Wolf, III, 13; IV, 572.—Delitzsch, p. 292.

6. Bibl. nat., n° 337.

7. Wolf, III, p. 13, 14.

8. Fabricius, t. III, p. 231. A Vienne, au Vatican.

sique[1]), Juda ben-Jacob (livres XI-XIX des Animaux[2]), Salomon ben-Mosé Alguari (*De somno et vigilia*[3]), auxquels il faut joindre peut-être Levi ben-Gerson et Moïse de Narbonne, s'attachèrent successivement à cet immense travail. Le *De Substantia orbis*, formé de dissertations séparées, traduites de l'arabe en latin, fut à son tour traduit du latin en hébreu par Juda ben-Mosé ben-Daniel, de Rome, avec plusieurs autres traités scolastiques d'Albert, saint Thomas, Gilles de Rome[4].

§ V.

Le XIVe siècle fut le moment de la souveraine autorité d'Averroès chez les juifs. Le plus illustre des philosophes de cette époque, Levi ben-Gerson, de Bagnols (*Messer Léon*), commenta le grand Commentaire et les ouvrages propres d'Averroès, tels que le *De Substantia orbis*, le traité *de la Possibilité de l'union*[5]. Pour quelques parties, sa glose devint inséparable du texte d'Averroès, comme le commentaire d'Averroès lui-même l'était devenu du texte d'Aristote. Il semble que le moyen âge préférât aux textes primitifs ces analyses de seconde et de troisième main. La doctrine de Levi est, du reste, le péripatétisme arabe dans toute sa pureté. Bien plus hardi que Maimonide, il fait plier le dogme mosaïque devant les exigences du péripatétisme, et admet sans détour l'éternité du monde, le don naturel de prophétie, la matière première dénuée de forme, l'impossibilité de la création.

1. Bibl. nat., n° 310.
2. Bibl. de Berlin, n° 290.
3. Bartolocci, I, p. 13.
4. Cf. de Rossi, *Mss. codd.*, nos 315, 1174, 1342, 1376. De Rossi n'a pas compris le titre de cet ouvrage, qu'il traduit par *Robur cœlorum*.
5. Wolf, I, 728; II, 650. — Bartolocci, I, 481. — Delitzsch, *Codd. Lips.*, p. 306, 325. — Pasini, I, p. 10 et suiv. — Hottinger, *Bibl. orient.*, p. 47.

Ainsi Averroès a, chez les juifs, remplacé Aristote ; c'est lui que l'on commente, que l'on abrége, que l'on découpe pour les besoins de l'enseignement. Moïse de Narbonne *(Messer Vidal)*, contemporain de Levi ben-Gerson, faisait à Narbonne ce que Levi faisait à quelques lieues de là, à Perpignan. En 1344, il commente le traité *de la Possibilité de l'union*[1]; en 1349, le *De Substantia orbis* et les autres dissertations physiques d'Ibn-Roschd[2]. La Physique, les Éthiques, presque toutes les parties du programme averroïste, subirent entre ses mains un nouveau remaniement. Plusieurs traductions d'Averroès lui sont aussi attribuées, ainsi qu'à Levi ben-Gerson. Mais on peut croire que ces deux philosophes laissèrent à d'autres le soin de traduire les écrits d'Ibn-Roschd, et que l'on a considéré comme des traductions les traités qu'ils ont composés sur ceux du commentateur[3].

L'influence de la philosophie arabe s'exerce jusque sur les Karaïtes, et produit chez eux une série de libres penseurs[4]. Averroès est souvent cité dans l'ouvrage d'Ahron ben-Elia de Nicomédie, achevé en 1346 au Caire, sous le titre *d'Arbre de Vie*, et où l'auteur a cherché à imiter le *Guide* de Maimonide[5]. La théorie

1. Wolf, I. 20-21.—Uri, I, 74.— Delitzsch, p. 308.

2. Pasini, I, 55.

3. Bibl. nat., n^{os} 307, 309, 321, 331, 344, 346, 347.—Fabricius, III, 266. — Wolf, I, 825, 883; II, 802; IV, 923-924. — Bartolocci, I, 13; IV, 73, 224. Bartolocci a commis sur Moïse de Narbonne les plus étranges erreurs; il en a fait trois personnages distincts. Wolf a rétabli l'identité; mais par une faute d'impression (I, p. 826), il le fait vivre au milieu du XV^{e} siècle. Cette faute a été copiée par Brucker (t. II, p. 854 note).

4. Cf. Ewald et Dukes, *Beyträge zur Geschichte der ältesten Auslegung des Alten Testaments*, p. 29.

5. Publié en hébreu à Leipzig, par M. Delitzsch, en 1841.

d'Ahron sur l'intellect est, à peu de chose près, celle du philosophe arabe. De même que l'âme est la forme du corps, l'intellect acquis est la forme de l'âme[1]. L'âme, d'abord purement virtuelle, n'entre en acte que par son union avec le corps; quand le corps meurt, tout ce qui dans l'âme tenait au corps périt; mais l'élément purement intellectuel, qui constitue l'essence de l'homme, est impérissable[2]. Ahron ben-Elia n'est pas cependant un averroïste comme Levi ben-Gerson ou Moïse de Narbonne. Il réfute même expressément l'opinion du commentateur sur la nature simple, incorporelle et impérissable du ciel, et cherche à prouver la nouveauté du monde par la divisibilité et la nature possible et accidentelle du corps céleste[3].

§ VI.

Le xv^{e} siècle est l'âge de décadence de la scolastique juive. L'école provençale est épuisée; la hardiesse philosophique est passée de mode. Averroès cependant est encore étudié; la plupart des manuscrits hébreux qui nous restent de ses œuvres sont même de cette époque. Joseph ben Schem-Tob, de Ségovie, écrivit en 1455 un grand commentaire sur les Éthiques; il nous apprend dans sa préface qu'il le fit pour suppléer au silence d'Ibn-Roschd[4]. Il commenta également le traité *de la Possibilité de l'union*[5]. Schem-Tob, son fils, Moïse Pal-

1. Op. cit., c. 106.
2. Ibid., c. 108.
3. Ibid., c. 9, 10, 14.
4. Bibl. nat., fonds de l'Orat., 121, 122.—Munck, *Dict. sc. phil.*, t. III, p. 162.
5. Cf. Wolf, I, 571. — Bartolocci, t. III, 850.

keira[1], Michel Haccohen[2], écrivirent aussi des traités et des commentaires averroïstiques. Enfin le poëme didactique de Moïse de Rieti, imité de la *Divine Comédie,* et publié à Vienne par M. Goldenthal (1851), contient des extraits considérables de la philosophie d'Averroès et de Levi ben-Gerson.

Élie del Medigo[3] est le dernier représentant célèbre de la philosophie averroïstique chez les juifs. Il enseigna à Padoue vers la fin du xv^e siècle, et compta parmi ses élèves Pic de La Mirandole, pour lequel il composa différents écrits philosophiques, entre autres un traité sur l'intellect et la prophétie (1492) et un commentaire sur le *De Substantia orbis* (1485). Ses annotations sur Averroès, ses Questions sur la création, le premier moteur, l'Être, l'essence et l'un, ont été plusieurs fois imprimées à Venise (1506, 1544, 1598) avec les questions de Jean de Jandun. Par Élie del Medigo, la philosophie juive, dont le rôle est désormais achevé, fait sa jonction avec l'école de Padoue, qui continuait de son côté l'esprit et la méthode arabes. J'ai pu m'assurer qu'aujourd'hui encore la tradition de l'enseignement du moyen âge n'a pas entièrement disparu parmi les savants israélites de Padoue. L'abrégé de logique d'Averroès, publié à Riva di Trento en 1560, et plusieurs fois réimprimé, est resté classique chez les israélites jusqu'à ces derniers temps[4].

Dans les régions plus élevées du mouvement intellec-

1. Pasini, I, 48. L'époque où vivait ce docteur m'est inconnue.

2. Wolf, I, 759. C'est également par conjecture que je le place au xv^e siècle.

3. Wolf, I, p. 168; II, 107.—Bartolocci, I, 182.—Munck, *Dict. sc. phil.*, t. III, p. 366.

4. Ad. Franck, *Hist. de la logique*, p. 219.

tuel chez les juifs, le péripatétisme averroïste tombe, à partir du XVIe siècle, dans un profond discrédit. La théologie juive qui avait sommeillé au point de laisser passer sans anathème les doctrines téméraires de Levi ben-Gerson, se réveille tout à coup. Joseph Albo, Abraham Bibago, Isaac Abravanel, défendent contre les philosophes la création, la révélation, l'immortalité. Rabbi Mosé Almosnino (vers 1538) va chercher contre eux des armes dans l'arsenal de Gazali, et commente la *Destruction des Philosophes*[1]. L'influence platonicienne, si opposée à l'averroïsme et à la scolastique, se montre, d'un autre côté, dans les *Dialogues d'amour* de Léon Hébreu. La manière dont il expose l'émanation de l'amour et sa propagation de sphère en sphère jusqu'à l'intelligence humaine, le soin qu'il met à expliquer les nuances diverses que la théorie de l'émanation avait prises chez les Arabes et les points sur lesquels Averroès diffère des autres philosophes de sa nation, prouvent que les œuvres du commentateur lui étaient bien connues[2]. Mais combien cette métaphysique amoureuse, inspirée par l'école florentine, est éloignée de la forme et de l'esprit du péripatétisme! Le rôle philosophique des juifs, si brillant au moyen âge, finit sur le seuil des temps modernes. Les hommes illustres, que le judaïsme fournira désormais à l'histoire de la philosophie, puiseront leur inspiration, non dans la tradition d'une philosophie nationale, mais dans l'esprit moderne lui-même. Sans doute, sous les plus beaux de ces caractères, Spinosa, Mendelssohn, le juif se sent encore : le premier acte d'adoration étant le plus profond, la conscience revient toujours, quoi qu'elle fasse,

1. Wolf, I, 806.—Hottinger, *Bibl. orient.*, p. 22-23.
2. Cf. Munck, *Dict. sc. phil.*, art. *Léon Hébreu*.

et quelques transformations qu'elle subisse, à la religion où elle a d'abord senti l'idéal. Que Spinosa, comme on l'a prétendu, ait puisé son système dans la lecture des rabbins et de la Cabbale, c'est trop dire assurément[1]. Mais qu'il ait porté jusque dans ses spéculations cartésiennes une réminiscence de ses premières études, rien n'est plus évident pour un lecteur tant soit peu initié à l'histoire de la philosophie rabbinique au moyen âge. Rechercher si Averroès peut revendiquer quelque chose dans le système du penseur d'Amsterdam, ce serait dépasser la limite où doit s'arrêter, dans les questions de filiation de systèmes, une juste curiosité : ce serait vouloir retrouver la trace du ruisseau quand il s'est perdu dans la prairie.

1. Voy la dissertation de J. G. Wachter : *Spinosismus im Judenthum* (Amsterdam, 1699, in-8°), et Wolf, *Bibl. hebr.* t. II, p. 1235.

CHAPITRE II.

L'AVERROÏSME DANS LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

§ I.

L'introduction des textes arabes dans les études occidentales divise l'histoire scientifique et philosophique du moyen âge en deux époques parfaitement distinctes. Dans la première, l'esprit humain n'a, pour satisfaire sa curiosité, que les maigres débris de l'enseignement des écoles romaines, entassés dans les compilations de Martien Capella, de Bède, d'Isidore, et dans quelques traités techniques, que leur caractère usuel sauva de l'oubli. Dans la seconde, c'est encore la science antique qui revient à l'Occident, mais plus complète cette fois, dans les commentaires arabes ou les ouvrages originaux de la science grecque, auxquels les Romains avaient préféré des abrégés. La médecine, d'abord réduite à Cœlius Aurelianus, à la compilation de Gariopontus, retrouve Hippocrate et Galien. L'astronomie, bornée à quelques traités d'Hygin ou de Bède, à quelques vers de Priscien, revient par Alfergan, Thabet ben Corrah, Albumasar, à la précision de la science antique. L'arithmétique, limitée durant tant de siècles aux simples procédés de l'abaque ou de l'indigitation, s'enrichit de procédés nouveaux. La philosophie, au lieu de quelques lambeaux de l'Organon, des Catégories apocryphes de saint Augustin, reçoit le corps complet de l'aristotélisme, c'est-à-dire l'encyclopédie des sciences antiques.

En général, les premiers ouvrages traduits de l'arabe ne furent pas des ouvrages philosophiques. La médecine,

les mathématiques, l'astronomie, avaient tenté la curiosité de Constantin l'Africain, de Gerbert, d'Adélard de Bath, de Platon de Tivoli, avant que l'on songeât à demander des enseignements philosophiques à des mécréants comme Alfarabi et Avicenne. L'honneur de cette tentative nouvelle, qui devait avoir une influence si décisive sur les destinées philosophiques de l'Europe, appartient à Raymond, archevêque de Tolède et grand chancelier de Castille de 1130 à 1150. Raymond forma autour de lui un collége de traducteurs, à la tête duquel on trouve l'archidiacre Dominique Gondisalvi (fils de Gonsalve). Des juifs, dont le plus connu est Jean Avendeath ou Jean de Séville, travaillaient sous ses ordres[1]. Ce premier essai porta principalement sur Avicenne. Gérard de Crémone et Alfred Morlay y ajoutèrent, quelques années plus tard, différents traités d'Alkindi et d'Alfarabi[2]. Ainsi, dès la première moitié du XII[e] siècle, des ouvrages fort importants de philosophie arabe étaient connus des Latins.

Un des phénomènes les plus singuliers de l'histoire littéraire du moyen âge, c'est l'activité du commerce intellectuel, et la rapidité avec laquelle les livres se répandaient d'un bout à l'autre de l'Europe. La philosophie d'Abélard, de son vivant, avait pénétré jusqu'au fond de l'Italie. La poésie française des trouvères, en moins d'un siècle, comptait des traductions allemandes, suédoises, norvégiennes, islandaises, flamandes, hollandaises, bohêmes, italiennes, espagnoles. Tel ouvrage, composé à Maroc ou au Caire, était connu à Paris et à Cologne en moins de temps qu'il n'en faut de nos

1. Voy. l'excellente discussion de Jourdain sur ces trois personnages. *Recherches*, chap. III, § 7.

2. Ibid., § 6 et 9.

jours à un livre capital de l'Allemagne pour passer le Rhin.

Les juifs remplissaient dans ces relations un rôle essentiel, et dont on n'a pas tenu assez de compte dans l'histoire de la civilisation. Leur activité commerciale, leur facilité à apprendre les langues en faisaient les intermédiaires naturels entre les chrétiens et les musulmans. Il faut lire l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle[1] pour comprendre l'importance qu'ils avaient acquise sur le littoral de la Méditerranée depuis Barcelone jusqu'à Nice. Les princes et les seigneurs, qui avaient besoin de leur argent et de leurs connaissances médicales, les favorisaient ; le peuple seul les avait en antipathie, et soulevait contre eux les tempêtes d'où cette race invincible sortait avec son goût toujours renaissant pour l'étude et la méditation.

Les relations de l'Europe avec les musulmans s'opéraient d'un côté par l'Espagne, et surtout par Tolède; de l'autre par la Sicile et le royaume de Naples. Le travail des traductions s'opérait sur ces deux points avec une égale ardeur et par des procédés semblables. Presque toujours un juif[2], souvent un musulman converti, dégrossissait l'œuvre et appliquait le mot latin ou le mot vulgaire sur le mot arabe[3]. Un clerc présidait au travail, se chargeait de la latinité et donnait son nom à l'œuvre. Quelquefois pourtant le nom du secrétaire juif l'emportait. De là vient qu'une même traduction est souvent attri-

1. P. 4, 5, etc. (Édit. Elzevir., 1633.)

2. L'étude de la langue latine était à cette époque assez répandue chez les juifs. En 1280, Salomon ben-Adereth de Barcelone écrit une lettre aux juifs des synagogues de Provence pour les réprimander de ce qu'ils étudiaient la langue latine au détriment de la loi. (Pasini, I, p. 61-62.)

3. La Bibliothèque nationale possède (n^{os} 7317, 7321) plusieurs traductions latines venues de l'arabe par l'intermédiaire de l'espagnol.

buée à des personnages différents. Au XII^e^ et au XIII^e^ siècle, les traductions se faisaient toujours directement de l'arabe. Ce ne fut que beaucoup plus tard qu'on se mit à traduire les philosophes arabes sur les versions hébraïques.

Le caractère de ces traductions est celui de toutes les traductions du moyen âge. « Le mot latin y couvre le mot arabe, de même que les pièces de l'échiquier s'appliquent sur les cases[1]. » La contexture de la phrase est plutôt arabe que latine. La plupart des termes techniques et les mots que le traducteur n'a pas compris, sont transcrits de la manière la plus grossière[2]. Le système des versions littérales se retrouve partout à l'enfance de la philologie. L'Orient et le moyen âge n'ont jamais conçu la traduction que comme un mécanisme superficiel où le traducteur, s'abritant derrière l'obscurité du texte, se décharge sur le lecteur du soin d'y trouver un sens.

L'histoire littéraire du moyen âge ne sera complète que lorsqu'on aura fait, d'après les manuscrits, la statistique des ouvrages arabes que lisaient les docteurs du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle. Il importe d'observer, en effet, que les citations qui sont faites d'un auteur arabe par les écrivains de cette époque ne sont pas une preuve qu'on en possédât la traduction, puisqu'on ne se faisait aucun scrupule de citer de seconde main. Ainsi je pense qu'Avempace et Abubacer (Ibn-Tofaïl) ne sont cités que d'après Averroès. Alkindi, Alfarabi, Avicébron, Kosta ben-Luca, Maimonide ne semblent guère avoir été lus

1. Jourdain, *Rech. sur les trad. lat. d'Arist.*, p. 19.

2. Les noms propres surtout, dépourvus en arabe de points diacritiques ou mal ponctués, devenaient entièrement méconnaissables. Ainsi Thalès devient *Belus;* Hipparque, *Abraxis*; φρενῖτις devient *carabitus*. Jorach, Semerion, Adelinus, Albrutalus, Loxus, auteurs cités à chaque page par Albert le Grand, doivent le jour au même procédé.

qu'au XIII^e^ siècle. Au XIV^e^, Avicenne et surtout Averroès tiennent lieu de tous les autres ; au XV^e^ enfin, Averroès reste le seul interprète de la philosophie arabe.

§ II.

Le premier introducteur d'Averroès chez les Latins paraît avoir été Michel Scot[1]. Ce fut un événement dans la fortune d'Aristote, au dire de Roger Bacon, que le moment où Michel Scot apparut, en 1230, avec de nouveaux ouvrages d'Aristote et de savants commentaires, *cum expositoribus sapientibus*[2]. Quels sont ces commentaires restés jusque-là inconnus aux Latins ? Les manuscrits nous l'apprennent. Michel Scot y est expressément désigné comme traducteur de deux ouvrages d'Averroès : 1° du commentaire sur le *De Cœlo et Mundo*[3]; 2° du commentaire sur le Traité de l'âme[4]. La première de ces traductions est dédiée à Étienne de Provins[5], en ces

1. Parmi les ouvrages que s'attribue le prétendu chroniqueur espagnol Julianus Petri, se trouvent quelques traductions d'Averroès (Antonio, *Bibl. hisp. vetus*, t. II, p. 42, édit. Bayer). Le faussaire a été bien maladroit, car Averroès était à peine né à l'époque où l'on fait fleurir le pseudo-Julien.

2. Tempore Michaelis Scoti qui annis 1230 transactis apparuit, deferens librorum Aristotelis partes aliquas de naturalibus et mathematicis, cum expositoribus sapientibus, magnificata est Aristotelis philosophia apud Latinos. (*Opus Majus*, p. 36-37.)

3. Sorbonne, 924, 950 ; Saint-Victor, 171 ; Navarre, 75; Bibl. Saint-Marc à Venise, cl. VI, cod. 52.

4. Sorb. 932, 943; Saint-Victor, 171 ; ancien fonds, 6504. — On lit dans le manuscrit de Saint-Victor : Incipit commentarius libri de ani- « ma Aristotelis philosophi, quem commentatus est Averroes in græco (!), « et Michael Scotus transtulit in latinum. »

5. M. Félix Bourquelot, à qui je communiquai le texte de cette dédicace, a retrouvé la trace de cet Étienne de Provins dans un doyen de Notre-Dame du Val, de Provins, qui figure dans plusieurs chartes de 1211 à 1221, et est appelé dans un acte de Thibaut, comte de Champagne, *dilectus clericus meus Stephanus de Provino* (*Proviniana*, dans la

termes : « Tibi, Stephane de Provino, hoc opus, quod ego « Michael Scotus dedi latinitati, ex dictis Aristotelis spe- « cialiter commendo, et si aliquid Aristoteles incomple- « tum dimisit de constitutione mundana in hoc libro, « recipies ejus supplementum ex libro Alpetrangii, quem « similiter dedi latinitati, et es in eo exercitatus. » — Ces deux commentaires sont les seuls qui portent dans les manuscrits le nom de Michel Scot. Mais comme presque toujours on trouve à leur suite et dans un ordre donné les commentaires sur la Génération et la Corruption, sur les Météores, les paraphrases des *Parva Naturalia*[1] et le *De Substantia Orbis*, on est autorisé à attribuer également la traduction de ces ouvrages à Michel Scot. Dans les manuscrits 943 de Sorbonne et 75 de Navarre, aux traductions précitées se trouvent joints les commentaires sur la Physique et la Métaphysique. La traduction de ces ouvrages appartient-elle également à Michel Scot? On serait porté à le croire, puisque dans un fragment de Michel découvert par M. Hauréau, et dont nous parlerons bientôt, la doctrine de la Physique et de la Métaphysique est très-nettement exposée. M. Jourdain toutefois n'eût point dû faire intervenir comme des autorités, dans l'énumération des traductions de Michel Scot, les catalogues donnés par Bale et Pits[2]. Il est évident que ces

Feuille de Provins, 7 février 1852). Peut-être faut-il identifier ce personnage avec Étienne de Reims (*Hist. litt. de la Fr.*, t. XVII, p. 232), qui paraît être né à Provins.

1. Dans le n° 171 de Saint-Victor, la traduction de la paraphrase des *Parva Naturalia* est attribuée à un certain *Gerardus*. Ce ne peut être Gérard de Crémone, mort en 1187. Cette indication étant isolée, doit, ce semble, être tenue pour fautive.

2. Bale, *Script. ill. Maj. Brit.* (Bâle, 1557), p. 351.—Pits, *De rebus angl.* p. 374.—Cf. Niceron, *Mémoires*, t. XV, p. 95 et suiv.—Fabricius, *Bibl. med. et inf. latin.*, t. V, p. 233.

deux auteurs ne fondent leurs assertions que sur le dépouillement d'un manuscrit semblable aux n^{os} 924 et 950 de Sorbonne[1], et qu'ils n'ont eu d'autres raisons pour attribuer à Michel Scot les traductions des commentaires sur le traité de la Génération et de la Corruption, les *Parva Naturalia*, les Météores et du livre *De Substantia Orbis* que celles que nous avons nous-mêmes. Leur autorité ne correspond par conséquent à aucun témoignage nouveau, et tout se réduit à une conjecture tirée de la composition des manuscrits. Mais comme cette composition s'observait fidèlement, au moyen âge, durant plusieurs générations de copistes, on est autorisé à regarder les manuscrits où se trouve la dédicace à Étienne de Provins comme nous représentant l'édition même donnée par Michel Scot et ces textes nouveaux qu'il introduisit, au dire de Roger Bacon, dans la philosophie scolastique vers l'an 1230.

Cette date indique sans doute le moment où les travaux de Michel arrivèrent à la connaissance du moine anglais. Il paraît certain du moins que Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès ont connu, avant ce temps, les ouvrages du commentateur. Une seule traduction de Michel Scot, celle d'Alpetrangi, porte une date, et cette date est l'an 1217. Les traductions d'Averroès durent être exécutées vers la même époque, car Michel Scot ne semble être resté à Tolède que peu d'années. Peut-être aussi l'ensemble de ces traductions composait-il l'envoi philosophique que Frédéric II adressa aux universités d'Italie, avec la célèbre circulaire qu'on lit dans le recueil de Pierre des Vignes. « Compilationes variæ

1. Et ce dépouillement ils l'ont fait avec beaucoup de négligence. Ainsi au lieu de *commentum Averrois*, ils ont lu *contra Averroem*, leçon absurde, qui a fait croire à Brucker (III, 796) qu'il s'agissait d'une réfutation d'Averroès ; au lieu de *de Provino*, ils ont lu *depromo*, etc.

» quæ ab Aristotele aliisque philosophis sub græcis ara-
» bicisque vocabulis antiquitus editæ.... nostris aliquando
» sensibus occurrerunt. »

Ce fut à Tolède que Michel Scot acheva les traductions qui lui donnèrent tant d'importance à son retour d'Espagne, et le firent si gracieusement accueillir à la cour des Hohenstaufen. Il eut pour auxiliaire en ce travail un juif nommé André[1]. Roger Bacon, dans un moment de sévérité, l'accuse de plagiat et lui reproche d'avoir ignoré les langues et les sciences dont il est question dans ses écrits. Il est sûr que les Latins qui entreprenaient le voyage de Tolède ne se faisaient aucun scrupule de s'approprier le travail de leur secrétaire, et qu'au moyen âge, comme de nos jours, le nom du traducteur était souvent une fiction.

Michel Scot a, du reste, d'autres titres pour être appelé le fondateur de l'Averroïsme, depuis que M. Hauréau[2] a découvert, dans le n° 841 de Sorbonne, des extraits qui paraissent appartenir à l'un de ses ouvrages les plus importants, lequel n'était connu jusqu'ici que par le sévère jugement qu'en porte Albert : « Fœda dicta in-
» veniuntur in libro illo qui dicitur *Quæstiones Nicolai*
» *Peripatetici*. Consuevi dicere quod Nicolaus non fecit
» librum illum, sed Michael Scotus qui in rei veritate
» nescivit naturas, nec bene intellexit libros Aristotelis[3]. »
Or, le fragment exhumé par M. Hauréau sous ce titre : *Hæc sunt extracta de libro Nicolai Peripatetici*, offre la plus frappante analogie avec une digression du commentaire sur le XII^e livre de la Métaphysique, di-

1. Probablement un juif converti, car *André* n'est pas un nom de juif judaïsant. — Cf. *Op. Tert.* apud Jebbi præf., p. 5.

2. *De la Philosophie scolastique*, t. I^er, p. 470 et suiv.

3. Opp., t. II, p. 140.

gression qui forme souvent dans les manuscrits un opuscule séparé (voy. ci-dessus, p. 53), et dont les premiers mots sont : *Sermo de quæstionibus quas accepimus a Nicolao, et nos dicemus in his secundum nostrum posse*[1]. La doctrine, qui y est exposée, est d'ailleurs mise expressément sur le compte d'Averroès. « Omne cœlum est circulare, et omne circulare est per» fectum ; ergo omne cœlum est perfectum : sed ullum » perfectum indiget motu ; ergo ullum cœlum indiget » motu. Partes autem sui quum videant bona quæ non » habent, perpendentes se indigere illis bonis, in motum » prorumpunt, ut acquirant illa bona quæ non habent.... » Ergo salus nostra est per quietem ; cœli finis autem per » motum partium ejus : *et hoc est quod dicit Averozt.* » Michel Scot, par son rôle à la cour de Frédéric, où il représente d'une manière si originale l'esprit arabe, et par les accointances diaboliques que la légende lui supposa, ouvre en réalité cette série d'hommes mal pensants qui, depuis le XIII^e siècle jusqu'à Vanini, déguisèrent leur mécréance sous le nom d'Averroès. Peut-être, les dures paroles de Roger Bacon et d'Albert, et la rigoureuse condamnation de Dante[2] tenaient-elles à la réprobation dont l'opinion frappait déjà ces allures suspectes. On verra bientôt comment tout ce mauvais esprit était un fruit de la cour des Hohenstaufen.

§ III.

Un autre traducteur d'Averroès, Hermann l'Allemand[3], fut, comme Michel Scot, attaché à la maison de

1. Ces mots ont disparu dans les édition imprimées. Nous avons donné, ci-dessus, p. 82 et suiv., l'analyse de cette digression importante.

2. *Inf.*, cant. XX, v. 115.

3. Jourdain, *Recherches*, chap. III, § 11.

Hohenstaufen. Au chapitre xxv de l'*Opus Tertium*, dont M. Cousin a publié l'analyse [1], Roger Bacon le qualifie : *Hermannus Alemannus et translator Manfredi nuper a D. rege Carolo devicti.* En général, Hermann paraît s'être attaché aux textes aristotéliques les plus négligés, la Rhétorique, la Poétique, les Éthiques, la Politique, et comme pour ces ouvrages les abrégés arabes étaient plus répandus ou plus accessibles que le texte d'Aristote, ce fut à ces abrégés que Hermann s'adressa de préférence. Ainsi, comme équivalent de la Rhétorique, il traduit des gloses d'Alfarabi sur cet ouvrage, et comme équivalent de la Poétique, l'abrégé d'Averroès [2]. « Ayant essayé, dit-il, de mettre la main à la traduction de la Poétique, j'y trouvai tant de difficultés, à cause de la différence des mètres en grec et en arabe, que je désespérai d'en venir à bout. Je pris donc l'édition d'Averroès, où cet auteur a mis tout ce qu'il a trouvé d'intelligible [3], et je l'ai rendue comme j'ai pu en latin. » Ces deux traductions sont datées de Tolède, 7 mars 1256. M. Jourdain n'a osé décider s'il s'agit de l'ère vulgaire ou de l'ère d'Espagne. Mais le passage de Roger Bacon, qui nous apprend que Hermann était au service de Manfred, ne laisse plus aucun doute à cet égard.

Dans le prologue des gloses d'Alfarabi, Hermann nous apprend qu'il avait aussi traduit les Éthiques sur un abrégé arabe, mais que son travail avait été rendu inutile par la traduction de Robert Grosse-Tête, faite sur le grec. Cet abrégé arabe n'était autre que le commentaire

1. *Journal des savants*, 1848, p. 299, 348.

2. Sorb. 1779, 1782.—Bibl. Chigi, à Rome. Imprimé à Venise, 1481. Le moyen âge n'a connu la Poétique que par cette paraphrase.

3. Assumpsi ergo editionem Averod determinativam dicti operis Aristotelis, secundum quod ipse aliquid intelligibile elicere potuit ab ipso.

moyen d'Averroès. La bibliothèque Laurentienne possède un manuscrit de cette traduction, et on peut la lire dans toutes les éditions imprimées des œuvres du commentateur. Dans une note finale, Hermann nous apprend qu'il termina ce travail dans la chapelle de la sainte Trinité de Tolède, le troisième jeudi de juin, 1240[1]. On peut avoir des scrupules sur l'exactitude de cette date. On se rappelle, en effet, que la version de la Poétique est de 1256; Hermann serait donc resté seize ans à Tolède pour ne faire que deux ou trois traductions, ce qui paraît difficile à admettre.

La Bibliothèque nationale possède, sous les n[os] 1771 de Sorbonne, et 610 de Saint-Germain, un court abrégé des dix livres des Éthiques en tête duquel on lit: *Incipit summa quorumdam Alexandrinorum, quam excerpserunt ex libro Aristotelis nominato Nicomachia, quam plures hominum Ethicam nominaverunt. Et transtulit eam ex arabico in latinum Hermannus Alemannus.* Cet abrégé est tout à fait distinct du commentaire moyen d'Averroès. Peut-être nous représente-t-il l'*Abrégé* d'Averroès qui n'est point arrivé jusqu'à nous. Bandini et M. Jourdain sont tombés, à propos de ces traductions de Hermann, dans quelques erreurs. Bandini, ne s'apercevant pas que le texte du manuscrit de Florence était celui du commentaire moyen d'Averroès, publia, comme inédit et sous le nom de Hermann, l'épilogue qu'Averroès a mis à la suite de ce commentaire. M. Jourdain reproduisit cet épilogue et l'erreur de Bandini. Dans la seconde édition de son livre, l'épilogue a été restitué à Averroès;

1. Bandini, *Catal. codd. Lat. Bibl. Laur.*, t. III, p. 178.—Les éditions imprimées, celle de 1560 par exemple, portent MCCLX, au lieu de MCCXL. C'est évidemment une faute, puisque la version des Ethiques est antérieure à celle de la Poétique.

mais, quelque bizarre qu'il dût paraître au nouvel éditeur de voir ainsi un épilogue d'Averroès séparé du reste de son commentaire, il ne sembla pas s'apercevoir que le texte qui se terminait par cet épilogue était le commentaire d'Averroès, souvent publié. Ce dont on a droit d'être plus surpris dans un ouvrage généralement consciencieux, ce sont les erreurs de M. Jourdain, en ce qui concerne les manuscrits de la Bibliothèque nationale. Et d'abord, M. Jourdain regarde comme identiques les versions des Éthiques contenues dans les n^{os} 1771, 1773, 1780 de Sorbonne. Or, le court abrégé renfermé dans le n° 1771, qui seul porte le nom de Hermann, n'a absolument aucune ressemblance avec les versions complètes des n^{os} 1773, 1780. De plus, il suffisait de comparer les premières lignes de ces différents manuscrits avec les *incipit* donnés par Bandini, pour reconnaître : 1° que le manuscrit de Florence, qui porte le nom de Hermann, ne ressemble à aucun de ceux de Paris; 2° que les deux manuscrits de Florence, décrits par Bandini, l'un, t. III, p. 178, l'autre, t. III, p. 405, ne sont nullement identiques entre eux; que le premier seul porte le nom de Hermann; que le second est semblable aux n^{os} 1773, 1780 de Sorbonne; que par conséquent, la date 1243, donnée par le second et qui est d'ailleurs en contradiction avec la date 1240 donnée par le premier, ne s'applique pas à la traduction de Hermann. Ainsi, au lieu d'avoir cinq manuscrits de cette traduction, comme le suppose M. Jourdain, on n'en connaît réellement qu'un seul, qui est le manuscrit de la Laurentienne, décrit par Bandini, t. III, p. 178.

Hermann reconnaît lui-même, dans la préface des Gloses d'Alfarabi, qu'il n'eut qu'une part assez faible dans le travail de ses versions. Roger Bacon, qui, dans son *Opus*

Majus et son *Opus Tertium*, critique souvent avec vivacité les traductions de Hermann[1], s'est emparé de ce passage : « Hermannus, dit-il, confessus est se magis adjutorem » fuisse translationum quam translatorem, quia Saraceni- » cos tenuit secum in Hispania, qui fuerunt in suis transla- » tionibus principales[2]. » Plusieurs indices témoignent que Hermann employa pour son travail des musulmans versés dans la connaissance de la langue savante. Ainsi la *nunnation* et les désinences casuelles sont scrupuleusement observées dans la transcription des noms propres : *Ibn-Rosdin*, *Aby-Nasrin*, *Abubekrin*, *Ducadatin*, *Sceifa addaulati*, *Abitaibi*, *Alkameitu*[3]. Le style, du reste, n'a fait qu'y gagner en barbarie ; en voici un spécimen : *Inuarikin terra alkanarnihy*, *stediei et baraki et castrum munitum destendedyn descenderunt adenkirati ubi descendit super eos aqua Euphratis veniens de Euetin*[4]. On comprend, d'après cela, que Roger Bacon ait tenu pour inintelligibles et non avenues les traductions de Hermann[5].

Ainsi, vers le milieu du XIII^e^ siècle, presque tous les ouvrages importants d'Averroès ont été traduits d'arabe en latin[6]. Seuls, les commentaires sur l'Organon et la

1. *Opus Majus*, p. 21, 46, 59.— *Journal des savants*, 1848, p. 299, 348 (art. de M. Cousin).

2. *Opus tertium*, apud Jebbi præf. p. 5.

3. P. 57 v°, 58, 61 v° etc. (édit. 1481).—La même particularité s'observe dans la traduction du commentaire sur le *De Cœlo* de Michel Scot : *Alfarcad*, *alfarkadin* (p. 175 v°, 176, édit. 1560).

4. Ibid. p. 62.

5. « Male translatus est », dit-il en parlant de la Poétique, « nec potest sciri, nec adhuc in usu vulgi est, quia nuper venit ad Latinos et cum defectu translationis et squalore. » *Opus Majus*, p. 46.

6. L'usage d'attribuer à Alphonse X les versions faites de l'arabe au moyen âge, a porté les anciens critiques à lui faire honneur de celles d'Averroès. (Cf. J. Bruyerin Champier, préf. des *Collectanea*, p. 81, édit.

Destruction de la Destruction, ne paraissent pas avoir été connus au moyen âge. Il existait pourtant une ancienne version de ce dernier ouvrage ; car les éditeurs de Venise, en imprimant la nouvelle traduction de Calo Calonyme, parlent d'une autre plus ancienne et moins complète, *vetustiori posthabita*. Cet ouvrage, du reste, ne fait pas partie des plus anciennes éditions d'Averroès, et fut imprimé pour la première fois en 1497, avec le commentaire de Niphus.

Quant aux œuvres médicales d'Averroès, elles ne furent connues en général qu'après ses œuvres philosophiques. De tous les médecins du XIIIe siècle, dont M. Littré a donné la notice dans le t. XXI de l'*Histoire littéraire de la France*, Gilbert l'Anglais (vers 1250), est le seul qui cite Averroès [1], et encore est-il probable qu'il ne le connaissait que par ses œuvres philosophiques. Sprengel croit, il est vrai, que Gilbert a emprunté à Averroès sa théorie du cœur considéré comme source de la vie [2]. Mais cette doctrine n'est pas tellement propre à Averroès qu'on soit obligé de supposer que Gilbert avait lu le *Colliget*. Gérard de Berry, Gautier, Alebrand de Florence, qui citent tous les autres Arabes, ne parlent pas d'Averroès [3].

Nous n'avons aucun renseignement sur la traduction du *Colliget*. Le manuscrit de l'Arsenal (Sciences et Arts, 61), porte : *Translatus de arabico in latinum*. Les mots

1553. — Gassendi, *Exercit. parad. adv. Arist. Opp.*, t. III, p. 1192. — Antonio, *Bibl. hisp. vetus*, t. II, p. 83, édit. Bayer.) Les travaux exécutés sous les ordres d'Alphonse furent purement astronomiques.

1. *Hist. litt.*, t. XXI, p. 399.

2. Sprengel, *Hist. de la méd.*, t. II, p. 453.—Albert le Grand (*De anim.* l. III, tr. 1, c. 5) cite, sous le nom d'Averroès, un livre *De dispositionibus cordis*, qui nous est inconnu.

3. *Hist. litt.*, t. XXI, p. 405, 413, 416.

arabes, conservés dans le texte et une foule d'autres particularités, établissent d'ailleurs indubitablement que cette version fut faite de l'arabe et non de l'hébreu[1]. On peut la rapporter avec vraisemblance au milieu du XIIIe siècle. Le traité *De formatione corporis humani*, de Gilles de Rome (Paris, 1515), n'est formé, en grande partie, que d'extraits du *Colliget*. Il est remarquable pourtant que le *Colliget* n'est jamais cité dans le *Conciliator* de Pierre d'Abano, écrit en 1303, et où les citations des commentaires d'Averroès abondent à chaque page.

En 1284, Armengaud, fils de Blaise, médecin de Montpellier, traduit ou plutôt fait traduire de l'arabe le commentaire sur le poëme médical d'Avicenne[2]. Il faut pourtant qu'il en existât déjà une traduction, puisque Raymond Martini cite cet ouvrage, sous son titre arabe, dans le *Pugio fidei*[3]. Une traduction ancienne du traité de la *Thériaque* se trouve dans un manuscrit de l'Arsenal (Sciences et arts, 61). Les *Canones de medicinis laxativis* furent traduits de l'hébreu, en 1304, comme nous l'apprend une note intéressante que j'extrais du n° 6949 (anc. fonds) : « Expliciunt articuli generales proficientes » in medicinis laxativis magni Aboloys, id est Averoys, » translati ex hebræo in latinum per magistrum Johannem » de Planis de Monte Regali, Albiensis diœcesis, apud

1. Dans l'*explicit*, l'auteur est toujours appelé *Mehemeth Abenrosdin*. M. Hænel (*Catalogi*, col. 497) signale à Vendôme un ms. de médecine dont l'auteur est appelé *Mechemet ab Jurosdin*; c'est sans doute le *Colliget*.

2. Tiraboschi (t. V. p. 87) regarde bien à tort Armengaud comme le premier traducteur d'Averroès. — Antonio (t. II, p. 400, éd. Bayer) place cette traduction en 1291 ; mais le manuscrit 6931 (anc. fonds) porte 1284.

3. P. 159 (Paris 1651).

» Tholosam, anno Domini M°CCC°IIII° ; interprete ma-
» gistro Mayno tunc temporis judæo, et postea dicto Jo-
» hanne, converso in christianum, in expulsione judæorum
» a regno Franciæ[1]. » La traduction des œuvres médicales d'Averroès est donc en grande partie l'œuvre de l'école de Montpellier. Le travail se fit, comme d'ordinaire, par l'intermédiaire des juifs. Des faits nombreux établissent les rapports de Montpellier avec les Sarrasins d'Espagne, l'importance que les juifs y avaient acquise et la part qu'ils eurent à la splendeur de cette grande école[2].

L'abrégé de l'Almageste ne fut pas connu des Latins. M. Littré[3] a relevé d'importantes citations d'Averroès dans le Traité d'astronomie de Bernard de Verdun (vers 1300), surtout en ce qui concerne la théorie des épicycles. Mais ces matières sont souvent traitées dans les commentaires philosophiques, surtout dans les livres XI et XII de la Métaphysique.

§ IV.

On vient de déterminer d'une manière approximative l'époque où furent faites les traductions latines d'Averroès. Il est beaucoup plus difficile de fixer le moment où l'influence de ces textes nouveaux s'exerce sur l'enseignement et les doctrines du moyen âge.

Pierre de Blois, continuateur de la chronique d'In-

1. Il s'agit sans doute de l'édit de la Chandeleur, 1290, par lequel Philippe le Bel chassa du royaume tous les juifs venus de Gascogne et d'Angleterre (*Ordonnances des rois de Fr.*, t. I^er^, p. 317), ou des nouveaux édits de proscription qui se succédèrent en 1309 et 1311 (ibid., p. 470, 488).

2. Jourdain, *Recherches*, p. 91-92.

3. *Hist. litt. de la France*, t. XXI, p. 318-319.

gulphe, exposant l'ordre suivi à l'école de Cambridge, vers 1109, s'exprime ainsi : *Ad horam vero primam, F. Terricus, acutissimus sophista, logicam Aristotelis juxta Porphyrii et Averrois isagogas et commenta adolescentioribus tradebat.* Launoy[1], du Boulay[2], l'Histoire littéraire de la France[3], ont copié ce passage sans remarquer l'interpolation évidente qu'il contient[4]. Averroès n'était pas né en 1109! L'abbé Lebeuf[5] ajoutant les méprises aux méprises, a voulu qu'à Orléans comme à Cambridge, on enseignât au XI^e^ siècle les *dialogues* (*sic*) d'Aristote selon Porphyre et Averroès, et que Jean de Salisbury se les soit fait transcrire en Normandie par les soins de Richard Lévêque, archidiacre de Coutances. Lebeuf a confondu avec le passage de Pierre de Blois une lettre de Jean de Salisbury, où celui-ci demande en effet à Richard des ouvrages d'Aristote, mais où, bien entendu, il n'est pas question d'Averroès[6].

La première apparition manifeste de la philosophie arabe dans le sein de la scolastique, a lieu au concile de

1. *De scholis celebrioribus*, p. 150.
2. *Hist. Univ. Paris.*, t. II, p. 28.
3. T. IX, p. 107.
4. Brucker (t. III, p. 678,) et M. Jourdain (p. 28-29) l'ont relevée.
5. *Diss. sur l'état des sciences en Fr., depuis la mort du roi Robert*, p. 78.
6. Jourdain, p. 253. — Je relèverai à ce propos une inadvertance de M. Jourdain lui-même. On trouve dans les œuvres de Bède (t. II, col. 213 et suiv.) un recueil d'axiomes d'Aristote et d'autres philosophes, sous le titre de *Sententiæ ex Aristotele* ou *Authoritatum generalium aliquot philosophorum tabula.* M. Jourdain (p. 21) y trouvant des citations de la Physique et de la Métaphysique, a cru devoir attribuer cette compilation à Boèce ou à Cassiodore. M. Barthélemy Saint-Hilaire, d'un autre côté, a conclu des citations de la Politique qui s'y trouvent que Bède connaissait la Politique. Or on trouve dans ce recueil des citations d'Averroès, désigné sous le nom de *Commentator ;* ce qui en recule la composition au XIV^e^ siècle.

Paris, en 1209. Le concile après avoir condamné Amaury de Bène, David de Dinant et leurs disciples, ajoute : *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec* COMMENTA *legantur Parisiis publice vel secreto*[1]. Certes on peut être tenté de voir dans ces *Commenta*, les commentaires par excellence, les seuls à proprement parler que le moyen âge ait désignés de ce nom, ceux d'Averroès. Mansi, M. Jourdain, M. Hauréau ont adopté cette opinion[2]. Il n'est pas impossible, il faut l'avouer, que les commentaires d'Averroès aient été traduits et étudiés dix ans après la mort de leur auteur. Toutefois comme Michel Scot, vers 1217, semble avoir été le premier introducteur de ces textes nouveaux, il semble difficile de croire qu'Averroès ait pu essuyer la condamnation du concile de 1209. Il faut d'ailleurs remarquer que la traduction d'Averroès est de plus d'un demi-siècle postérieure à celle des premiers textes de philosophie arabe, que par conséquent les textes traduits par Dominique Gondisalvi ont dû entrer dans les études avant ceux qui n'avaient encore ni recommandation ni célébrité. Quoi qu'il en soit, ce qui reste indubitable, c'est que le concile de 1209 frappa l'Aristote arabe, traduit de l'arabe, expliqué par des Arabes.

Le statut de Robert de Courçon, en 1215, est un peu plus explicite : *Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali philosophia, nec summa de iisdem, aut de doctrina Magistri David de Dinant aut Almarici*

1. Apud Martène, *Thes. novus Anecd.*, t. IV, p. 166. — Voy. l'excellente discussion de M. Hauréau sur la portée de ces mots *de naturali philosophia*. (*De la phil. scol.*, t. I^er^, p. 402-410.)

2. Mansi, *ad Ann. eccl.* Baronii, t. I^er^, p. 289 (Lucæ, 1757). — Jourdain, p. 193-194. —Hauréau, t. I^er^, p. 409-410.

hæretici, aut Mauritii Hispani[1]. L'expression *summa de iisdem* conviendrait très-bien aux abrégés d'Avicenne. Mais quel est ce *Maurice Espagnol*, dont la doctrine est rapprochée du panthéisme de David et d'Amaury[2]? Quand on a vu dans les manuscrits le nom d'Averroès, si étrangement défiguré, devenir d'une part *Mahuntius* (anc. fonds, n° 7052), *Menbutius* (anc. fonds, 6949), *Mauuicius* (Arsenal, sc. et arts, 61), de l'autre *Avenryz, Benriz, Beuriz*, etc., on n'a pas de peine à croire qu'il ait pu devenir *Mauritius*. Ce n'est là toutefois qu'une conjecture à laquelle il ne faudrait pas attribuer une trop grande probabilité. La bulle de Grégoire IX, de 1231, ne fait que renouveler avec moins de précision encore les condamnations de 1209 et 1215[3].

Ce qu'il y a de remarquable dans ces condamnations, c'est que la cause de l'aristotélisme arabe y est toujours identifiée à celle d'Amaury de Bène et de David de Dinant. Le passage souvent cité de Guillaume le Breton, continuateur de Rigord[4], celui de Hugues, continuateur de Robert d'Auxerre, cité par Launoy[5], supposent la même connexité. Faut-il réellement supposer une influence arabe dans l'apparition des sectes hétérodoxes

1. Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. III, p. 82.—Launoy, *De varia Arist. fortuna in Acad. Paris.*, cap. IV.

2. C'est contre toute vraisemblance qu'on a rapproché ce *Mauritius Hispanus* du dominicain Maurice, auteur des *Distinctiones ad prædicandum utiles*. Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. III, p. 699.—Antonio, *Bibl. hisp. vet.*, t. II, p. 373.—Fabricius, *Bibl. med. inf. lat.*, t. V, p. 57.

3. Launoy, chap. VI.—Du Boulay, t. III, p. 142.—L'*Histoire littéraire de la Fr.* (t. XVI, p. 100-101) suppose qu'il s'agit expressément des commentaires d'Averroès.

4. Apud dom Bouquet, t. XVII, p. 84.

5. *De varia Arist. fort.*, cap. I. — Cf. Jo. Fr. Buddeum, *De hæresibus ex phil. aristotelico-scholastica ortis*, in *Observat. Halensibus* (1700), t. I, p. 197 et sqq.

qui agitèrent l'école de Paris dans les dernières années du XII^e siècle et les premières du XIII^e? On ne peut nier l'analogie du réalisme d'Amaury avec celui d'Avicébron. La doctrine de David de Dinant sur la matière première, dénuée de forme, servant de commun *substratum* à toutes choses, est bien celle du péripatétisme arabe. On peut croire que ces deux sectaires avaient entre les mains le livre *De Causis*, déjà connu d'Alain de Lille[1]. A cela près, Amaury et David ne me semblent qu'un reflet altéré des sectes hétérodoxes comprises sous le nom de Cathares. Quelques-unes de leurs doctrines ont une ressemblance frappante avec celles des hérétiques d'Orléans de 1022, que M. C. Schmidt rattache, sans hésiter, à l'église cathare[2]; d'autres ne sont que le pur joachimisme; d'autres enfin relèvent évidemment de Scot Érigène[3]. L'identité de tout le genre humain en Dieu, le Saint-Esprit s'incarnant en chacun de nous, comme le Fils s'est incarné en Marie, Dieu principe matériel de toute chose, quoi de plus semblable aux théories du penseur hibernais ? Voilà plus qu'il n'en faut assurément pour se dispenser d'aller chercher chez les Arabes les antécédents d'Amaury et de David, surtout si l'on fait à l'originalité propre d'Amaury la part qu'elle mérite. Le réalisme d'ailleurs en affirmant que les individus d'une même espèce participent à une seule essence, que l'intellect en général existe réellement, devançait la théorie averroïstique de la raison universelle et de l'unité des âmes. Abélard avait aperçu cette conséquence, et il l'avait combattue dans ses Petites Gloses sur Porphyre

1. Jourdain, p. 196-197.
2. *Histoire des Cathares ou Albigeois*, t. I^er, p. 28; t. II, p. 151, 287.
3. Cf. Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 236. — Hauréau, t. I^er, p. 405.

par le même argument qu'on opposera plus tard à Averroès [1]. Gilbert de La Porrée niait expressément la personnalité humaine. L'exemple que choisissaient le plus volontiers les réalistes pour expliquer comment une même essence peut être commune à plusieurs individus, était celui de l'âme.

C'est dans Alexandre de Halès qu'il faut chercher la première trace tout à fait manifeste de l'influence arabe. Avicenne, Algazel sont cités fréquemment dans sa *Somme* comme des autorités philosophiques ; Averroès n'y figure encore que d'une manière peu caractérisée. Il est bien reconnu d'ailleurs que cette vaste composition est des dernières années d'Alexandre (de 1243 à 1245), et qu'elle ne fut achevée que vers 1252, après sa mort [2]. Alexandre n'a dû par conséquent connaître Averroès que dans sa vieillesse, et cette lecture ne semble point avoir influé sur ses doctrines. Les questions relatives à l'intellect ne dépassent pas dans ses écrits les termes mêmes d'Aristote [3].

L'influence arabe est aussi très-sensible dans Robert de Lincoln. Roger Bacon le cite comme un des maîtres à qui il a entendu professer la théorie de l'intellect séparé de l'homme [4]; mais pas plus qu'Alexandre de Halès, Robert ne paraît avoir connu Averroès à l'époque de sa première activité philosophique.

1. De Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 98.
2. *Hist. litt. de la France*, t. XVIII, p. 316, 318.
3. *Summa theol.*, pars II, quæst. 69, art. 3, p. 116, v. sqq. (Venet., 1576.)
4. Fragments de l'*Opus tertium*, publiés par M. Cousin. (Journ. des Sav., 1848, p. 347.)

§ V.

Guillaume d'Auvergne est le premier des scolastiques chez lequel on trouve une doctrine qui puisse porter le nom d'Averroès. Je n'ai trouvé qu'une seule fois dans ses œuvres le nom du Commentateur; mais l'averroïsme est réfuté à chaque page de ses écrits, tantôt sous le nom d'Aristote, tantôt sous de très-vagues dénominations, comme *Expositores* [1], *sequaces Aristotelis* [2], *Aristoteles et sequaces ejus græci et arabes* [3], *qui famosiores fuerunt Arabum in disciplinis Aristotelis* [4], *Avicenna et alii qui in parte ista Aristoteli consenserunt* [5]. Guillaume met toujours dans une même catégorie les commentateurs grecs et arabes. En général, le XIII^e^ siècle regardait les Arabes comme des philosophes anciens, *philosophi antiqui* [6], par opposition aux *philosophi latini* ou philosophes scolastiques. Les notions les plus simples de chronologie étaient tellement méconnues, qu'on semblait ignorer lequel d'Alexandre d'Aphrodisias ou d'Averroès a vécu avant l'autre.

Averroès, à l'époque de Guillaume d'Auvergne, n'était donc pas encore devenu le représentant des doctrines dangereuses du péripatétisme arabe; mais ces doctrines étaient dès lors parfaitement connues des Latins, et

1. Opp. t. I, p. 699, etc. (Edit. Aurel. 1674.)
2. *Ibid.*, t. II, p. 205.
3. *Ibid.*, p. 95.
4. *Ibid.*, t. I, p. 618.
5. *Ibid.*, 852, 53.
6. Cette classification est surtout frappante dans le *Pugio fidei* de Raymond Martini, et dans le *Directorium Inquisitorum* de Nicolas Eymeric: « Antiqui philosophi sunt platonici, stoici, pythagorici, epicurei, Aris- « toteles et peripatetici, *Averroes*, Avicenna, Algazel, Alundus (Alkind « Rabbi Moses. » (*Dir. Inq.*, p. 174, Romæ, 1578.)

comptaient de nombreux partisans[1]. Tandis qu'Aristote est combattu avec énergie, tandis qu'Avicenne est traité de blasphémateur[2], Averroès est cité par Guillaume comme un *très-noble philosophe*, bien que déjà l'on abuse de son nom, et que des disciples inconsidérés dénaturent ses opinions. « Debes autem, dit-il, circum« spectus esse in disputando cum hominibus, qui philo« sophi haberi volunt, et nec ipsa rudimenta philosophiæ « adhuc apprehenderunt. De rudimentis enim philoso« phiæ est procul dubio ratio materiæ et ratio formæ, « et cum ipsa ratio materiæ posita sit ab *Averroe, phi« losopho nobilissimo*, expediret ut intentiones ejus et « *aliorum qui tanquam duces philosophiæ sequendi et « imitandi sunt*, hujusmodi homines qui de rebus phi« losophicis tam inconsiderate loqui præsumunt, appre« hendissent prius ad certum et liquidum[3]. »

Le *De Universo* semble présenter une autre citation d'Averroès; mais l'incertitude et la contradiction qu'on y remarque, prouvent combien l'individualité philosophique du commentateur était encore peu arrêtée dans l'esprit des scolastiques. A la page 713 (Opp. t. I) du *De Universo*, Guillaume cite un passage du commentaire d'*Abubacer* sur la Physique. Un peu plus loin (p. 801), le même passage se retrouve comme tiré du commentaire d'*Abumasar*. Or ni Abubacer (Ibn-Tofaïl), ni Abumasar n'ont composé de commentaire sur la Physique. Abubacer n'a d'ailleurs été connu des scolastiques que par les citations qu'Averroès en a faites. Il est donc bien pro-

1. Multi deglutiunt positiones istas, absque ulla investigatione discussionis et perscrutationis recipientes illas, et etiam consentientes illis, et pro certissimis eas habentes. (*De anima*, cap. 7, pars III.)

2. *De legibus*, Opp. t. I, p. 54.

3. *De Univ.* Opp. t. I, p. 851.

bable que le passage cité par Guillaume appartient au commentaire d'Averroès lui-même.

Il ne manque, du reste, dans les écrits de Guillaume que le nom d'Averroès, pour en faire le premier et le plus ardent adversaire de l'averroïsme. La théorie de la première intelligence, créée immédiatement par Dieu, et créatrice de l'univers, est vivement réfutée sous le nom d'Algazel[1]. La sagesse engendrée de Dieu, le *logos teleios*, voilà le véritable intellect premier, que n'ont connu ni les Arabes, ni les juifs, depuis qu'ils se sont faits les disciples des Arabes, mais qu'ont adoré Platon, Mercure Trismégiste et le théologien Avicébron, dont Guillaume, pour ce motif, fait un chrétien. L'éternité du monde est une damnable erreur d'Aristote et d'Avicenne[2]. Un moment elle semble attribuée à *Abubacer Sarracenus*[3]; mais évidemment Guillaume n'a pas vu qui il frappait sous ce nom.

Averroès n'est pas nommé davantage dans la longue argumentation de Guillaume contre la théorie averroïste par excellence, l'unité de l'intellect. Toute cette polémique est dirigée contre Aristote, ou contre ses disciples anonymes. « Debes scire quia eousque excæcati sunt, et « eousque intellectu deficientes, ut crederent unam ani- « mam mundi numero quidquid in mundo est animatum « animare, nec aliud esse secundum essentiam et veri- « tatem animam Socratis quam animam Platonis, sed « aliam animam, et hoc ex alietate animationis et ani- « mati[4]. » — « De intelligentiarum numero, dit-il ail- « leurs, Aristoteles non tam errasse quam etiam insa-

1. *De Univ.* I^a I^æ, 24 et suiv., I^a II^æ, cap. 9, 23 et sqq.
2. I^a II^æ, cap. 8 et 9.
3. III^a I^æ, cap. 18.
4. *De Univ.*, Opp. t. I, p. 801.

« nissime delirasse videbitur evidenter[1]. » A page suivante, la même doctrine est attribuée à Aristote, Alfarabi et autres; un peu plus loin[2], à Alfarabi, Avicenne et à ceux qui ont embrassé sur ce point l'opinion d'Aristote; ailleurs, on trouve qu'Aristote l'a imaginée pour échapper au monde archétype de Platon[3]. C'est donc bien réellement Aristote qui, dans la pensée de Guillaume, est responsable de la monstrueuse doctrine de l'unité de l'intellect. Et cette doctrine pourtant, il l'expose avec toutes les particularités qu'Averroès y a ajoutées, et dont on ne trouve aucune trace dans le *Traité de l'Ame*. Cette intelligence active est *la dernière* en noblesse des intelligences mondaines[4]; le bonheur de l'âme est dans son union avec elle[5]; toutes les âmes séparées du corps s'identifient et n'en font plus qu'une seule[6]; les âmes ne diffèrent que par le corps[7]; la seule différence des accidents fait la distinction numérique[8]. Les arguments que Guillaume oppose à cette doctrine sont ceux qu'Albert, saint Thomas et tous les adversaires d'Averroès répéteront à satiété. Elle détruit la personnalité humaine, elle conduit à l'*imarmene,* au fatalisme[9]; elle rend inexplicable le progrès et la différence des intelligences individuelles. Il y a bien des règles générales de vérité qui s'imposent à tous les esprits; mais ces principes n'ont aucune réalité

1. *De Univ.*, Opp. t. I, p. 816.
2. *Ibid.*, p. 852-53.
3. *De Univ.*, I^a II^æ, cap. 14.
4. *Ibid.*, et *De anima,* Opp. t. II, p. 205 et sqq.
5. *De Univ.*, I^a II^æ, cap. 20-22.
6. I^a II^æ, cap. 11.
7. I^a I^æ, cap. 25, 26.
8. *De Univ.*, t. I^er, p. 802, 819, 859.
9. *De Univ.*, III^a, I^æ, cap. 21 et sqq.—Cf. *Ibid*, I^a II^æ, cap. 16, 17, 18, 40, 41; II^a II^æ, cap. 15.

substantielle hors de l'esprit. Par une singulière inconséquence, Guillaume établit, dans son traité *De Anima*, que Dieu est la souveraine vérité, éclairant tous les hommes[1], et Roger Bacon a pu invoquer son témoignage contre ceux qui prétendent que l'intellect actif fait partie de l'âme humaine[2]. Mais Guillaume est un esprit timide et superficiel. Tout ce qui ressemble au panthéisme d'Amaury l'effraye; la Providence, la liberté, la création, la spiritualité de l'âme, l'immortalité sont toujours entendues par lui dans leur sens le plus étroit.

Non-seulement les doctrines d'Averroès étaient, à l'époque de Guillaume, introduites dans la scolastique; il semble que les impiétés qui devaient plus tard se couvrir de son nom commençaient déjà à se faire jour. Dans son traité de l'Immortalité de l'âme, Guillaume nous apprend que ce dogme rencontrait plus d'un incrédule. Des esprits mal faits et mécontents de leur temps prétendaient que ce n'était là qu'une invention des princes pour contenir leurs sujets[3]. Le XVI^e^ siècle n'a eu aucune mauvaise pensée que le XIII^e^ n'ait eue avant lui.

§ VI.

Bien qu'Averroès joue dans les écrits d'Albert le Grand un rôle plus caractérisé que dans ceux de Guillaume d'Auvergne, il n'y est point encore arrivé au rang principal qu'il doit occuper durant le second âge de la scolastique. Avicenne est le grand maître d'Albert. La forme de son

1. *De anima*, cap. 7.
2. *Opus tertium* (*Journal des Savants*, 1848, p. 346, art. Cousin).
3. Dum enim se vident fraudari præsentibus delectationibus, et alias non expectant, nullo modo suaderi poterit eis quod aliud sit honestatis persuasio quam imperatorum deceptio. Opp. t. I, p. 329. — Cf. *De anima*, cap. 6.

commentaire est celle d'Avicenne; Avicenne est cité à chaque page de ses écrits, tandis qu'Averroès ne l'est qu'assez rarement, et parfois pour essuyer le reproche d'avoir osé contredire son maître[1]. Albert, toutefois, paraît avoir eu entre les mains tous les commentaires d'Averroès que le moyen âge a connus, excepté ceux de la Poétique et peut être des Éthiques, qui ne furent traduits qu'assez tard par Hermann. On peut croire que le commentaire sur la Métaphysique lui manquait également : en effet, on ne trouve que très-peu de citations d'Averroès dans sa Métaphysique. Or, Albert a coutume de fondre dans son texte tout ce qu'il a entre les mains.

Il faut que la doctrine de l'unité de l'intellect eût déjà pris bien de l'importance et groupé autour d'elle un grand nombre de partisans[2], pour qu'Albert, non content de l'avoir combattue à diverses reprises, se soit cru obligé d'y consacrer un traité spécial[3], que plus tard il inséra presque textuellement dans sa *Somme*[4]. Il nous apprend lui-même que ce fut à Rome, et par l'ordre du pape Alexandre IV (vers 1255), qu'il le composa[5]. La distinction de la théologie et de la philosophie reconnues comme deux autorités contradictoires, distinction qui, à toutes les époques, a caractérisé l'averroïsme, était déjà à l'ordre du jour[6], et Albert pour y condescendre

1. Averroes cujus studium fuit semper contradicere patribus suis. (*Phys.* l. II, tr. 1, cap. 10.)

2. Hic error in tantum invaluit, quod plures habet defensores, et periculosus est nimis. (Opp. t. XVIII, p. 379-80.)

3. *De unitate intellectus contra Averroistas.* Opp. t. V, p. 218 (édit. Jammy.)

4. II pars, tr. XIII, quæst. 77, membr. 3. (Opp. t. XVIII).

5. *Ibid.*, p. 394.

6. Quia defensores hujus hæresis dicunt quod secundum philosophiam est, licet fides aliud ponat secundum theologiam. (*Ibid.* p. 380.)

s'oblige à résoudre le problème uniquement par syllogismes, en faisant abstraction de toute autorité révélée[1]. *Trente* arguments militent en faveur de ceux qui pensent que de toutes les âmes humaines il n'en reste qu'une seule après la mort. Avec un scrupule et une impartialité tout à fait dignes d'éloges, Albert énumère l'un après l'autre ces trente arguments. Il pousse même la bonhomie jusqu'à imaginer des preuves à l'appui de la thèse qu'il combat, et à donner aux moyens de ses adversaires une force qu'ils n'avaient pas dans leurs propres écrits. Mais *trente-six* arguments non moins forts soutiennent la doctrine opposée; dès lors la chose est claire; l'immortalité individuelle a pour elle une majorité de six arguments. Il paraît cependant que l'averroïsme ne se tint pas pour battu par cette arithmétique. Nous retrouverons le vieil athlète sous les armes quand nous exposerons les luttes de l'averroïsme dans l'Université de Paris, vers l'an 1269.

Dans son opuscule *De natura et origine Animæ*[2], et dans son commentaire sur le III^e livre de l'Ame (tr. II, cap. VII)[3], Albert revient encore sur cette controverse, et cette fois traite ses adversaires avec plus de sévérité. La théorie de l'intellect séparé, éclairant l'homme par irradiation, antérieur à l'individu et survivant à l'individu, lui paraît maintenant une erreur absurde et détestable[4].

1. In hac disputatione nihil secundum legem nostram dicemus, sed omnia secundum philosophiam.... tantum ea accipientes quæ per syllogismum accipiunt demonstrationem. T. V, p. 218, 226.

2. Opp. t. V, f. 182.

3. Cf. *Ibid.*, tr. II, cap. 20; tr. III, cap. 11, sqq. — *Summa de creaturis*, l. II, tr. I, qu. 55., art. 3. — *Métaph.*, l. XI, tr. I, cap. 9. — *Isagoge in De anima*, cap. 31 (Opp. t. XXI). — Cf. Hauréau, *Phil. scol.*, t. II, p. 69 et suiv.

4. Error omnino absurdus et pessimus et facile improbabilis (t. V, p. 202).

L'intellect étant la forme de l'homme, si plusieurs individus participaient au même intellect, il s'ensuivrait que plusieurs individus de la même espèce participeraient à la même forme, c'est-à-dire au même principe d'individuation, ce qui est absurde. L'intellect actif n'est donc pas distinct de l'âme, et on ne peut l'en séparer que par abstraction. La raison toutefois est universelle, et Albert s'élève avec force contre les *philosophes latins*, c'est-à-dire contre les scolastiques contemporains, qui, en exagérant le principe d'individualité, ont été jusqu'à admettre l'existence d'autant d'entendements qu'il y a d'êtres intelligents.

Il faut avouer que la doctrine d'Albert n'offre pas toujours cette fermeté, qui plus tard caractérisera l'école dominicaine. Parfois les doctrines arabes surprennent son orthodoxie. Sa doctrine de la création est chancelante; l'intellect apparaît parfois comme la source d'où émanent les intelligences [1]; l'influence des êtres supérieurs sur l'intelligence humaine est expressément reconnue. Dans les opuscules groupés au t. XXI de ses œuvres, et qui sont au moins de son école [2], la philosophie arabe fait invasion de toutes parts. Au sein de l'intellect actif, l'intelligent et l'intelligible sont identiques. Dans l'intellect passif, au contraire, cette identité n'a lieu que quand l'intelligent se pense lui-même. L'agent tire les espèces de la matière, les rend simples et générales; ainsi préparées, les espèces meuvent et informent l'intellect possible. L'intellect agent s'unit au possible, comme la lumière au diaphane, et l'élève à la dignité

1. Primum principium, indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens (*De causa et proc. univ.*, tr. IV, 1). Cf. Ritter, *Gesch. der christ. Phil.* IV Th., S. 199, 234.

2. Cf. Quétif et Echard, *Script. Ord. Præd.*, t. I, p. 178.

d'intellect spéculatif. L'intellect spéculatif à son tour sert de degré à l'âme pour s'élever jusqu'à l'intellect acquis (*adeptus seu divinus*). Ce dernier terme est atteint quand l'intellect possible a reçu tous les intelligibles et s'est indissolublement attaché à l'intellect actif. L'homme alors est parfait, et en quelque sorte semblable à Dieu. Dans cet état, il agit divinement et devient capable de tout savoir, ce qui est la souveraine félicité contemplative[1]. Bien que le curieux traité, d'où j'extrais ce passage, soit loin de représenter la pensée d'Albert, il prouve au moins combien le langage arabe et les doctrines les plus hasardées avaient pénétré dans l'école albertiste[2].

§ VII.

Saint Thomas est à la fois le plus sérieux adversaire que la doctrine averroïste ait rencontré, et, on peut le dire sans paradoxe, le premier disciple du *Grand Commentateur*. Albert doit tout à Avicenne; saint Thomas, comme philosophe, doit presque tout à Averroès. Le plus important des emprunts qu'il lui a faits est sans contredit la forme même de ses écrits philosophiques.

Il faut se rappeler qu'Averroès est bien le créateur de la forme du *Grand Commentaire*. Avicenne et Albert,

1. *De apprehensione*, pars V (Opp. t. XXI). Possibilis speculativa recipiens cum eis lumen suscipit agentis, cui de die in diem fit similior ; et quum acceperit possibilis omnia speculata seu intellecta, habet lumen agentis ut formam sibi adhærentem.... Ex possibili et agente compositus est intellectus adeptus, et divinus dicitur, et tunc homo perfectus est. Et fit per hunc intellectum homo Deo quodam modo similis, eo quod potest sic operari divina, et largiri sibi et aliis intellectus divinos, et accipere omnia intellecta quodam modo, et est hoc illud scire quod omnes appetunt, in quo felicitas consistit contemplativa.

2. *Ibid.* part. VI, on lit une théorie psychologique de la prophétie, évidemment empruntée de confiance à un auteur arabe.

son imitateur, composent des traités sous le même titre et sur les mêmes sujets qu'Aristote, mais sans distinguer leur glose du texte du philosophe. Averroès et saint Thomas, au contraire, prennent membre par membre le texte aristotélique, et font subir ainsi à chaque phrase le travail de la plus patiente exégèse. Un seul des commentaires d'Albert, celui de la Politique, est composé suivant la méthode d'Averroès et de saint Thomas; mais on a les meilleures raisons pour lui contester cet ouvrage. Il faut reconnaître au moins que si ce commentaire est d'Albert, il le composa après les autres et après avoir vu ceux de saint Thomas.

Albert est un paraphraste; saint Thomas, au contraire, est un commentateur. C'est ce que Tolomé de Lucques a voulu dire quand il nous apprend que, sous le pontificat d'Urbain IV, saint Thomas commentait à Rome la philosophie d'Aristote, *quodam singulari et novo modo tradendi*[1]. De qui saint Thomas a-t-il appris ce mode de commentaire nouveau et inconnu avant lui? Je n'hésite pas à le dire : il l'a appris du *commentateur* par excellence, d'Averroès.

Ainsi le double rôle d'Averroès parmi les philosophes scolastiques est déjà parfaitement caractérisé dans saint Thomas. C'est, d'une part, le grand interprète d'Aristote, autorisé et respecté comme un maître; c'est, de l'autre, le fondateur d'une damnable doctrine, le représentant du matérialisme et de l'impiété, un hérésiarque. Guillaume de Tocco, l'auteur de la légende de saint Thomas, énumérant les hérésies vaincues par son maître. met en première ligne « celle d'Averroès, qui ensei-

1. *Hist. eccl.*, l. XXII, cap. 24, apud Muratori, *Script. rer. ital.* vol. XI, col. 1153.

gnait qu'il n'y a qu'un seul intellect; erreur subversive du mérite des saints, car dès lors il n'y aurait plus de différence entre les hommes [1]. » Nous verrons bientôt le triomphe du docteur Angélique sur cet infidèle devenir, sous l'inspiration dominicaine, le thème favori des écoles de peinture de Pise et de Florence.

Saint Thomas, comme Guillaume d'Auvergne, comme Albert, mais avec plus d'élévation que le premier et plus de décision que le second, fait porter tout l'effort de sa polémique contre les propositions hétérodoxes du péripatétisme arabe : la matière première et indéterminée [2], la hiérarchie des premiers principes, le rôle intermédiaire de la première intelligence à la fois créée et créatrice [3], la négation de la providence [4], et surtout l'impossibilité de la création. Le commentaire du VIII^e livre de la Physique est presque tout entier consacré à réfuter celui d'Averroès. A ce raisonnement qu'il prête au philosophe arabe, et qui, en effet, résume assez bien sa pensée : *Fieri est mutari; atqui mutari nequit nisi subjectum aliquod; ergo fieri nequit nisi subjectum*, il répond en niant la majeure. La production universelle de l'être par Dieu n'est ni un mouvement ni un changement,

1. Bolland. *Acta SS. Martii*, t. I^er, p. 666. — Oudin, *De script. eccl.*, t. III, p. 271. — « Mirum est, dit la biographie placée en tête des œu-« vres de saint Thomas, quam graviter, quam copiose S. Thomas « in illam vanissimam sententiam semper inveheretur. Captabat ubique « tempora, quærebat occasiones unde ipsam traheret in disputationem, « pertractam vero torquebat, exagitabat, monstrabatque non a christiana « solum, sed ab omni quoque alia, peripateticaque præcipue philoso-« phia dissentire. »

2. *Summa*, I^a, quæst. 66, art. 2.

3. *Ibid.*, I^a, q. 45, art. 5; q. 47, art. 1; q. 90, art. 1.—Opusc. XV, *De substantiis separatis*. (Opp. t. XVII, p. 86.)

4. *Summa contra gent.*, l. I, cap. 50, et le commentaire de François de Ferrare.

mais une sorte d'émanation[1]. Aristote ne blesse pas la foi en établissant que tout mouvement a besoin d'un sujet mobile; cela est vrai dans l'état actuel de l'univers. Les anciens philosophes, qui ne considéraient que les changements particuliers et les phénomènes multiples, ne pouvaient envisager le devenir que comme une altération d'un sujet préexistant. Mais Platon et Aristote, qui sont arrivés à la connaissance du premier principe, ont pu concevoir dans l'univers autre chose que mouvement et mutation; car, au-dessus de l'action et de la réaction des causes secondes, ils ont aperçu l'unité de la cause première. Sans doute, Aristote s'est gravement trompé en soutenant l'éternité du temps et l'éternité du mouvement, mais rien n'autorisait Averroès à conclure de ses principes l'impossibilité de la création *ex nihilo*[2].

C'est surtout contre la théorie de l'unité de l'intellect que saint Thomas déploie toutes les ressources de sa dialectique. Non content d'y revenir sans cesse dans la *Somme théologique*, dans la *Somme contre les gentils*, dans le Commentaire sur le *Traité de l'Ame*, dans les *Quæstiones disputatæ de anima*, il a composé sur ce sujet l'un de ses opuscules les plus importants, le *De Unitate intellectus, adversus Averroïstas*[3]. Nous discuterons plus tard quels sont les adversaires que saint Thomas a en vue dans ce traité. Mais les formes de sa polémique nous révèlent suffisamment qu'il en veut à une école organisée, prétendant représenter l'esprit véritable du péripa-

1. Productio universalis entis a Deo non est motus nec mutatio, sed est quædam simplex emanatio. In VIII Phys. lect. II. (Opp. t. I, p. 106, edit. Venet.)

2. *Ibid.*, p. 107, 108.

3. Opp. t. XVII, opusc. XVI. – L'opuscule XXVII, *De æternitate mundi, contra murmurantes*, paraît dirigé contre les mêmes adversaires.

tétisme contre les *philosophes latins*, c'est-à-dire contre les scolastiques orthodoxes, et s'attachant à Averroès comme à la suprême autorité, supérieure même à celle de la foi[1]. Saint Thomas s'indigne de voir des chrétiens se faire ainsi les disciples d'un infidèle, et préférer à l'autorité de tous les philosophes celle d'un homme qui mérite moins le titre de péripatéticien que de corrupteur de la philosophie péripatétique[2]. Il essaye donc de le réfuter non par l'autorité des Latins, qui ne plaît point, dit-il, à tout le monde, mais par des arguments philosophiques empruntés seulement aux Grecs et aux Arabes. Ni Aristote, ni Alexandre d'Aphrodisias, ni Avicenne, ni Algazel, ni même Théophraste et Thémistius, dont Averroès altère la pensée, n'ont songé à cette doctrine étrange de l'unité de l'intellect. Tous ont regardé l'intellect comme individuel et propre à chaque homme. Et sans cela, que resterait-il de la personnalité et de la responsabilité humaine? La faculté intellectuelle ne serait-elle pas détruite, puisque l'homme ne serait intelligent qu'au moment où son intelligence est mise en acte?

Pour Averroès, le principe d'individuation est la forme; pour saint Thomas, c'est la matière. Si l'individuation vient de la forme, la forme étant la même chez tous les êtres de la même espèce, le réalisme et l'averroïsme ont

1. Unde mirum est quomodo aliqui solum commentum Averroys videntes, pronuntiare præsumunt quod ipse dicit hoc sensisse omnes philosophos græcos et arabes, præter latinos. Est etiam majori admiratione vel etiam indignatione dignum quod aliquis christianum se profitens tam irreverenter de christiana fide loqui præsumpserit. (*Ibid.* p. 104 v°.

2. Minus volunt cum cæteris peripateticis recte sapere quam cum Averroy aberrare, qui non tam fuit peripateticus quam peripateticæ philosophiæ depravator.

gain de cause. Albert avait déjà proposé de transporter à la matière le principe d'individuation. Mais saint Thomas le premier détermina sur ce point la théorie dominicaine[1]. La forme peut être dite de plusieurs; mais la matière ne peut être dite que d'un seul. Donc c'est la matière qui fait le nombre des êtres; non pas la matière indéterminée qui est la même chez plusieurs, mais la matière délimitée, le *quantum* individuel. Telle est du moins l'explication donnée à la pensée de saint Thomas par Gilles de Rome, et restée traditionnelle dans l'école thomiste.

Certes, l'argumentation de saint Thomas est sans réplique, quand il défend contre les averroïstes la personnalité humaine. La raison dit : *Je*, comme les autres facultés, et tout système qui ne peut expliquer l'individuation et par conséquent la multiplicité de la raison envisagée dans le sujet, accuse par là même son insuffisance. Mais l'école thomiste tomba dans une exagération tout aussi dangereuse en attribuant à la matière le pouvoir de déterminer l'individu. Aux yeux d'une philosophie plus complète, et aux yeux d'Aristote lui-même, l'individualité résulte de l'union de la matière et de la forme: un être est créé à l'heure où la substance indéfinie entre dans une des mille formes possibles, et devient par cette détermination susceptible d'un nom. L'école orthodoxe ne répondit jamais d'une manière satisfaisante à cette objection des Averroïstes : s'il y a un intellect pour chaque homme, il y a donc plusieurs intellects; il y en a un certain nombre déterminé, ni plus ni moins. L'hy-

1. Voy. surtout l'opuscule XXIX (Opp. t. XVII), *De principio individuationis*; — *Summa contra gentiles*, l. II, cap. 73 sqq. — *Summa theol.*, I[a], quæst. 76, art. 2; et l'excellente discussion de M. Hauréau sur ce point de la philosophie thomiste, t. II, p. 115 et suiv.

pothèse des scolastiques sur l'origine de l'âme : *creando infunditur*, *infundendo creatur*, autorisait cette subtilité. Si, à un moment donné, vers le quarantième jour après la conception, comme ils disaient, Dieu crée une âme pour informer le corps, il se crée donc sans cesse des âmes ; le nombre s'en augmente indéfiniment. Or, cette hypothèse était la conséquence du système qui envisage l'homme comme un composé binaire de deux substances ; il fallait une notion de l'unité humaine plus explicite que ne l'avait le moyen âge, pour arriver à voir que la conscience se fait, comme tout le reste, sans création spéciale, par le développement régulier des lois divines de l'univers.

Ne peut-on même pas reprocher à saint Thomas d'avoir, par une réaction exagérée contre l'averroïsme, porté atteinte au caractère absolu et universel de la raison? Après avoir reconnu que l'homme participe à l'intellect actif comme à une illumination extérieure, il se demande si cet intellect est le même pour tous[1]. Et pour qu'il ne reste aucune équivoque sur la gravité de la question qu'il agite, écoutons l'argument qu'il prête à ses adversaires et auquel il essaye de répondre. « Omnes « homines conveniunt in primis conceptionibus intellec« tus ; *his autem assentiunt per intellectum agentem.* « Ergo conveniunt omnes in uno intellecto agente. » Eh bien! à la question aussi nettement posée, il répond négativement, et par un argument dont on a lieu d'être surpris : « Intellectus agens est sicut lumen. *Non autem est « idem lumen in diversis illuminatis*. Ergo non est idem « intellectus agens. » Il ne semble pas toutefois que saint Thomas ait aperçu les graves conséquences de cette solu-

1. *Summa*, Iª, quæst. 79, art. 2 et suiv.

tion. Car se posant à lui-même cette question : « Utrum « homo possit alium docere ? » il critique avec la plus parfaite justesse l'opinion d'Averroès. Sans doute, dit-il, à n'envisager que l'unité de l'objet, la science est la même dans le maître et le disciple ; mais le fait subjectif de la connaissance se diversifie avec les sujets[1].

Saint Thomas ne se montre pas moins opposé à Averroès sur la question de l'union avec l'intellect actif[2], et de la perception des substances séparées. « Averroès, dit-il, suppose qu'au terme de cette vie, l'homme peut arriver à comprendre les substances séparées, par son union avec l'intellect actif, lequel étant séparé perçoit naturellement les substances séparées ; en sorte qu'uni à nous, il nous les fait comprendre, de même que l'intellect possible en s'unissant à nous, nous fait comprendre les choses matérielles. Cette union avec l'intellect actif s'opère par la perception des intelligibles. Plus on perçoit d'intelligibles, plus on approche de cette union. Si l'on arrive à percevoir tous les intelligibles, l'union est parfaite, et alors, par l'intellect actif, on arrive à connaître toutes les choses matérielles et immatérielles, ce qui est le souverain bonheur[3]. » A cette théorie d'Averroès, saint Thomas oppose le principe péripatétique : Nous ne comprenons rien sans image ; or, les substances séparées ne peuvent être comprises par une image corporelle. Peut-on du moins arriver à cette connaissance par des abstractions successives, comme l'a supposé Avempace, en subtilisant de plus en plus les données de la sensation[4] ?

1. *Summa*, quæst. 127, art. 1.

2. Le mot *ittisál*, qui désigne en arabe l'union de l'âme avec l'intellect actif, est rendu dans saint Thomas par *continuatio*, conformément au sens de la racine arabe, qui signifie *être contigu*.

3. *Summa*, I[a], quæst. 88, art. 1.

4. *Ibid.*, art. 2.

Non encore ; car l'image, quelque épurée qu'elle soit, ne saurait arriver à représenter une substance séparée. L'orthodoxie de l'école thomiste devait s'effrayer d'une proposition aussi absolue. En effet, dans la troisième partie de la *Somme*[1], qui n'est pas du docteur Angélique, mais qui a été recueillie par son disciple Pierre d'Auvergne de son commentaire sur le IV^e^ livre des Sentences, on prouve, à l'aide de saint Denys l'Aréopagite, que l'intelligence humaine peut arriver à voir Dieu par essence. Et comment s'opère cette vision ? Ce n'est ni par une quiddité que l'intellect séparerait de la substance, comme le veulent Alfarabi et Avempace, ni par une impression que la substance séparée produirait sur l'intellect, comme le veut Avicenne. C'est par l'union directe avec cette substance elle-même, comme le veulent Averroès et Alexandre d'Aphrodisias. Dans cette union, la substance séparée joue à la fois le rôle de matière et de forme ; elle est ce qui fait comprendre et ce que l'on comprend. *Quoi qu'il en soit des autres substances séparées*, continue l'écrivain thomiste, il faut admettre que la vision de l'essence divine s'opère de cette manière. Quand l'intellect perçoit l'essence divine, cette essence est à l'intellect ce que la forme est à la matière, ce que la lumière est aux couleurs. Les substances matérielles ne peuvent ainsi devenir la forme de l'intellect, car la matière ne peut devenir la forme d'une autre substance. Mais cela est possible, dès qu'il s'agit de l'être en qui tout est intelligible, et c'est pour cela que le maître des Sentences a dit que l'union de l'âme avec le corps est l'image de l'union de l'esprit avec Dieu. — On peut douter que saint Thomas eût poussé comme son disciple, la tolérance jusqu'à accepter d'Averroès l'explication d'un dogme de théologie.

1. Quæst., 92, art. 1.

Les attaques contre Averroès se lient évidemment chez saint Thomas et dans l'école dominicaine, à une tactique qui ne manquait pas d'habileté : sauver l'orthodoxie du péripatétisme, en sacrifiant les interprètes et surtout les Arabes. De là, cette perpétuelle attention à montrer qu'Aristote a cru à l'immortalité de l'âme[1] et aux autres dogmes de la religion naturelle. Du reste, à part quelques dures paroles dans le traité *De Unitate intellectus*, saint Thomas est loin de traiter Averroès en impie, et de témoigner contre lui cette rage que nous trouverons si caractérisée chez Raymond Lulle et Pétrarque. Pour saint Thomas, comme pour Dante, Averroès est un sage païen digne de pitié, mais non un blasphémateur digne d'exécration. Il lui doit trop pour le damner. Averroès d'ailleurs n'était pas encore devenu le porte-étendard de l'incrédulité, et n'avait pas pris place dans les *bolge* de l'Enfer.

§ VIII.

Cette haine vigoureuse que l'école dominicaine a vouée aux doctrines arabes, on peut la suivre dans toute l'histoire de la scolastique. Les propositions que Raymond Martini, dans la première partie de son *Poignard,* attribue aux Maures, ne sont autre chose que les théories de la philosophie arabe, et en particulier d'Averroès, qu'il a prises pour la pure doctrine de l'islam. Les arguments de Raymond sont presque tous empruntés à Algazel[2]; car, dit-il, il est bien de réfuter les philosophes

1. *Summa contra gentiles,* l. II, cap. 79-81. — *In I Phys.* lect. XII. — *In XII Metaph.*, lect. III. — *Quodlib.* X, quæst. 5, art. 1.

2. Raymond cite trois ouvrages d'Algazel, la *Ruina philosophorum*, une *Epistola ad amicum*, et l'ouvrage intitulé *Almonkid min addalel*, qui n'est autre que le traité publié par M. Schmœlders. — Raymond vécut au

par un philosophe[1]. Il y a pour prouver l'éternité du monde sept raisons prises *ex parte Dei*, sept autres prises *ex parte creaturæ*, et quatre prises *ex parte factionis;* en tout dix-huit raisons. Mais ces dix-huit raisons sont renversées par dix-huit autres raisons d'égale force; la balance est donc jusqu'ici parfaitement égale. Une réserve de cinq raisons nouvelles vient à propos décider la victoire en faveur de la thèse de la nouveauté du monde. Mais ces cinq raisons ne sont pas tout à fait apodictiques, et, à vrai dire, la foi seule peut à cet égard donner la certitude[2]. La théorie de l'unité des âmes est traitée par Raymond avec moins de ménagements[3] : ce n'est point à Aristote, c'est à Platon qu'*Aben Rost* a emprunté cette extravagance[4]. Raymond réfute également, avec un grand appareil de dialectique, l'opinion qui cherche à limiter la Providence, et à enlever à Dieu la connaissance des choses inférieures (*vilia et mala*)[5].

Raymond Martini, comme saint Thomas, place le principe de la diversité individuelle, non dans le corps, mais dans la proportion, dans la relation réciproque de l'âme et du corps. Gilles de Lessines[6], Bernard de Tri-

milieu des études juives de l'Aragon et de la Provence, et connut des ouvrages arabes qui n'arrivèrent point aux autres scolastiques. Comme il savait fort bien l'hébreu, il citait peut-être d'après les traductions hébraïques. Les transcriptions particulières du nom d'Averroès (*Aben Reschod, Aben Resched*) qu'on trouve dans ses écrits, semblent même supposer qu'il avait travaillé sur les versions hébraïques du commentateur.

1. *Pugio fidei adversum Mauros et Judæos* (Paris, 1651), p. 167-169.

2. I^a pars, cap. 6-12.

3. *Ibid.*, cap. 13 et 14.

4. *Pugio,* p. 182. Quod quidem est phreneticorum deliramentis simillimum.

5. I^a pars, cap. 15-16, 25.

6. Hauréau, *Phil. scol.*, t. II, p. 251-52.

lia[1], Hervé Nedellec[2], combattirent avec non moins d'énergie pour la doctrine thomiste de l'individuation et contre l'unité de l'intellect. Les *Questions* de Bernard de Trilia sur l'âme ne sont qu'un long programme de questions arabes, toujours résolues en un sens opposé à celui des philosophes infidèles. Durand de Saint-Pourçain, quoique adversaire déclaré du thomisme, combat également la thèse averroïste, comme donnant la main au réalisme[3]. Henri de Gand lui-même, dissident au sein de l'école dominicaine, se montre fort opposé à la théorie de l'agent séparé communiquant la science à l'esprit humain, comme le cachet imprime son type sur la cire. L'intellect est une partie de nous-mêmes. La science est le résultat du travail et de l'expérience[4]. Dans sa Somme de théologie, dans ses *Quodlibeta*, il combat à diverses reprises l'intellect commun. Il nous apprend lui-même qu'il fit partie de l'assemblée de théologiens qui eut lieu chez l'évêque Tempier en 1277, et où fut condamné l'averroïsme[5].

Dante enfin, qui appartient à tant d'égards à l'école dominicaine, a cru devoir, comme tous les docteurs orthodoxes, porter son coup de lance à Averroès. Stace vient de lui exposer le mystère de la génération[6]. « Mais comment, ajoute-t-il, le fœtus d'animal devient-il homme? tu ne le vois pas encore; c'est ici le point qui a fait errer

1. *Hist. litt. de la Fr.*, t. XX, p. 137.—Hauréau, t. II, p. 252 et suiv.

2. Jean de Baconthorp (*In II Sent.* Dist. 21, quæst. 1, art. 1) présente ainsi l'argument de Hervé : « Anima intellectiva est forma substantialis homi-« nis. Sed multiplicatis principiatis oportet principia intrinseca multi-« plicari; igitur una anima intellectiva non est in omnibus. »

3. Hauréau, t. II, p. 412.

4. Hauréau, t. II, p. 274.

5. *Quodl. aurea*, II, quæst. 9.

6. *Purgat.*, cant. XXV, v. 61 et suiv.

plus savant que toi[1]; — car, par sa doctrine, il sépara de l'âme l'intellect possible, parce qu'il ne le voyait point attaché à un organe. — Ouvre ta poitrine à la vérité, et sache qu'aussitôt que l'articulation du cerveau est parfaite dans le fœtus, — le premier moteur se tourne joyeux vers ce chef-d'œuvre de la nature, et lui inspire un souffle nouveau plein de vertu, — qui attire en sa substance tout ce qu'il y trouve d'actif, et se crée une âme unique qui vit, sent et se réfléchit elle-même. — Et pour que ces paroles te semblent moins étonnantes, regarde la chaleur du soleil qui se fait vin, jointe à l'humeur que distille la vigne. — Quand Lachesis n'a plus de lin, l'âme se détache de la chair, et emporte avec elle l'humain et le divin. — Les autres puissances deviennent alors comme muettes : la mémoire, l'intelligence, la volonté, au contraire, deviennent bien plus actives. »

Quel est ce philosophe que Dante reconnaît plus savant que lui ? Benvenuto d'Imola[2] nous déclare qu'il s'agit d'Averroès, et en prend occasion de nous exposer dans tous ses détails, avec une remarquable lucidité, la théorie averroïstique de l'intellect, théorie fausse, ajoute-t-il, comme toutes celles du même philosophe, et qui justifie bien le nom de son auteur (AVEROYS *cioè* SENZA VERITÀ[3].) Dante, toutefois, comme toute l'école domi-

1. . . . . . . Quest' è tal punto
Che più savio di te già fece errante.

2. Bibl. nat., suppl. fr., n° 4146 (autrefois 7002²). C'est une traduction italienne du commentaire de Benvenuto. Voy. Colomb de Batines, *Bibliografia dantesca* (Prato, 1835), t. Ier, part. I et II, p. 588 note et 610, qui rectifie les assertions de Marsand (*I Mss. ital. della regia bibl. parigina*, t. Ier, p. 807). Voy. Append. III.

3. Ms. cité, f. 273. Jacopo della Lana connaît moins bien Averroès. Voici comme il en parle à propos du ch. IV de l'Enfer : « Questi fue « grande maestro in medicina, et commentò tutta la philosophya natu-

nicaine, distingue dans Averroès le grand commentateur[1], l'interprète autorisé du philosophe, de l'auteur hétérodoxe d'un système dangereux. Le commentaire sur le traité de l'Ame est honorablement cité dans le *Convito*[2]. Dante l'avait peut-être étudié à la rue du Fouarre, sous Siger, et, reconnaissant comme il l'était pour ses maîtres, il a placé Averroès dans cette région honorable de l'enfer, où il a mis avec regret les *hommes de grande valeur* que sa foi lui défendait de sauver.

Euclide geometra e Tolommeo,
Ippocrate, Avicenna e Galieno,
Averrois che 'l gran comento feo[3].

§ IX.

Gilles, de Rome, mérite de figurer à la suite de Guillaume d'Auvergne, d'Albert et de saint Thomas parmi les adversaires les plus déclarés de l'averroïsme. Son traité *De Erroribus philosophorum*[4] n'est qu'une liste de propositions hérétiques tirées des philosophes arabes, Alkindi, Avicenne, Averroès, Maimonide. La doctrine d'Averroès est ici présentée sous un jour tout nouveau.

« rale; vero è che in molti luoghi egli si parte dalla sententia d'Aristo-« tile, secondo l' uso dei moderni. » (Anc. fonds fr. n^{os} 7255, 7259, donné à tort par Marsand comme de Christophe Landino. Cf. Colomb de Batines, l. c.)

1. *Fu un altro Aristotile.* (Benvenuto, ms. cité, f. 25.)
2. Cf. Ozanam, *Dante*, p. 189.
3. *Inf.*, cant. IV, v. 142 et suiv.
4. M. Hauréau ayant trouvé ce traité sans nom d'auteur, dans le ms. 694 de Sorbonne, en a publié des fragments (*Phil. scol.* I, p. 363 et suiv.). J'ai depuis reconnu qu'il appartient à Gilles de Rome, qu'il a été imprimé sous son nom à Vienne, en 1482, et inséré par Possevin dans sa *Bibliotheca selecta*, t. II, l. XII, cap. 34 sqq. Néanmoins l'édition primitive étant introuvable, et la reproduction de Possevin n'étant ni intégrale, ni conforme à notre manuscrit, je publierai d'après le manuscrit de la Sorbonne, l'article relatif à Averroès. (Appendice II.)

Pour Gilles de Rome, Averroès est déjà le contempteur des trois religions, et le premier auteur de cette doctrine que toutes les religions sont fausses, bien qu'elles puissent être utiles. Son exposition des opinions d'Averroès est du reste conçue à un point de vue assez personnel. Gilles s'est contenté de lire la plume à la main le commentaire sur le XII^e livre de la Métaphysique, et de mettre bout à bout les propositions qu'il ne comprenait pas ou qui sonnaient mal à ses oreilles.

On trouve en outre parmi les œuvres de Gilles de Rome un grand nombre de traités dirigés spécialement contre chacune des erreurs averroïstiques : *De materia cœli, contra Averroem.*—*De intellectu possibili quæstio aurea contra Averoym* (Padoue, 1493, et Venise, 1500), etc.[1] Gilles a recueilli ces différentes thèses dans ses *Quodlibeta.* L'article consacré dans cet ouvrage à la question de l'unité de l'intellect[2], a eu une certaine importance dans l'histoire de l'averroïsme, en ce qu'il a défrayé pendant longtemps ceux qui ont parlé de la vie et des doctrines d'Averroès. Leibniz lui-même ne paraît avoir connu Averroès que par ce passage. Il cite presque textuellement le raisonnement que le théologien augustin attribue ici au commentateur[3] : le monde étant éternel, s'il fallait attribuer à chaque homme un intellect individuel, il y aurait eu depuis l'origine un nombre infini d'intelligences ; et si l'on admettait que ces intelligences sont

1. Cf. Ossinger, *Bibl. Augustinianorum* (Ingolstadt, 1768). — Hain, *Répert. bibliogr.* t. I^er, part. I, p. 15 et suiv.

2. Quodl. II, quæst. 20, p. 101-102. (Louvain, 1646.)

3. Opp. t. I, p. 70 (édit. Dutens). Gerson a répété ce raisonnement (*Tract.* 9, *super Magnificat.* Opp. t. IV, p. 402. Antv. 1706). C'est également d'après Gilles de Rome qu'on a cité l'hyperbole d'Averroès : *Quod Aristoteles fuit regula in natura, in quo scilicet natura ostenderit suum posse.*

immortelles, on serait amené à *poser l'infini en acte*, ce qui implique contradiction. Tout en soutenant qu'Aristote a reconnu l'individualité de l'intellect, Gilles de Rome avoue qu'il n'a pas suffisamment répondu à cette difficulté. Après tout, il était homme, il n'a peut-être pas vu toutes les conséquences qui sortaient de ses principes. Mais son commentateur Averroès, qui a vécu dans un siècle où la foi chrétienne était répandue, puisqu'on a vu ses fils à la cour de l'empereur Frédéric, aurait bien dû apercevoir l'inconvenance de cette doctrine[1]. Nous démontrerons plus tard que Gilles de Rome ou son interpolateur a recueilli un faux bruit, relativement au séjour des fils d'Averroès à la cour des Hohenstaufen.

Gilles ne repousse pas moins énergiquement la théorie de l'*union*, dans les termes où l'avait posée le commentateur[2]. L'homme ne peut ici-bas comprendre les substances séparées. En effet, l'intellect ne peut dépasser les espèces sensibles. Or, il n'y a pas d'espèces pour les substances séparées. Nous sommes à leur égard comme l'aveugle à l'égard des couleurs, avec cette différence pourtant que nous savons qu'elles sont, en ignorant leur quiddité, et que nous pouvons en syllogiser, au lieu que

1. Forte ista inconvenientia philosophus non prævidit. Ipse enim fuit homo, nec oportet quod præviderit omnia inconvenientia quæ possent accidere ex positionibus suis ; imo est valde probabile quod istud inconveniens non viderit de infinitate intellectuum. Nam commentator ejus Averroes (filii cujus dicuntur fuisse cum imperatore Frederico, qui temporibus nostris obiit, unde constat fuisse tempore quo fides christiana erat valde dilatata, et quo constat quod apud christianos esset solemnis mentio de statu animarum separatarum), Averrois, inquam, debuit videre hoc inconveniens. Et tamen ipse commentator fuit hujus opinionis assertor quod esset unus intellectus. Aristotelis vero temporibus non erat ea solemnis mentio de statu animarum separatarum. (Op. cit., p. 102.)

2. Op. cit., p. 36.

l'aveugle, en tant qu'aveugle, ne connaît des couleurs ni l'existence ni la quiddité, et ne peut en syllogiser[1].

Gérard de Sienne, disciple de Gilles de Rome, continua l'attaque de son maître, et maintint durant la première moitié du XIVe siècle les traditions anti-arabes de l'école augustine[2]. Le *Directorium Inquisitorum* de Nicolas Eymeric n'est de même, en ce qui concerne la philosophie arabe et spécialement Averroès, qu'une reproduction presque littérale du *De Erroribus philosophorum* de Gilles de Rome[3]. Eymeric ne se met guère en frais de métaphysique. La doctrine de l'unité des âmes est une hérésie, car il s'ensuivrait que l'âme damnée de Judas est identique à l'âme sainte de Pierre. Déjà l'Averroès véritable a complétement disparu derrière l'Averroès incrédule. Cet impie a nié la création, la providence, la révélation surnaturelle, la trinité, l'efficacité de la prière, de l'aumône, des litanies, l'immortalité, la résurrection, et placé le souverain bien dans la volupté.

§ X.

Mais le héros de cette croisade contre l'averroïsme fut sans contredit Raymond Lulle. L'averroïsme était à ses yeux l'islamisme en philosophie ; or la destruction de l'islamisme fut, on le sait, le rêve de toute sa vie. De 1310 à 1312 surtout, le zèle de Lulle atteignit son paroxysme ; on le retrouve à Paris, à Vienne, à Montpellier, à Gènes, à Naples, à Pise, poursuivi de cette idée fixe, réfutant Averroès et Mahomet par la combinaison des cercles magiques de son *Grand Art*. En 1311, au

1. Quodl. I, quæst. 17, et quodl. III, quæst. 13.
2. Fabricius, *Bibl. med. et inf. lat.*, t. III, p. 43-44. (Edit. Mansi.)
3. *Direct. Inq.*, pars II, quæst. 4, p. 174 sqq. (Romæ, 1578.)

concile de Vienne, il adresse trois requêtes à Clément V : la création d'un nouvel ordre militaire pour la destruction de l'islamisme, la fondation de colléges pour l'étude de l'arabe, la condamnation d'Averroès et de ses partisans[1]. Raymond voulait la suppression absolue dans les écoles des œuvres du commentateur, et que défense fût faite à tout chrétien de les lire[2]. Il ne semble pas que le concile ait pris en considération aucune de ces demandes.

Paris fut surtout le théâtre des exploits de Lulle contre les averroïstes[3]. Il a consigné dans une foule de petits traités, datés des années 1310 et 1312, les procès-verbaux de ses disputes[4]. Le plus ingénieux, dit-on, de ces factums était celui qui avait pour titre : *De lamentatione duodecim principiorum Philosophiæ, contra Averroïstas*, daté de Paris, 1310, et dédié à Philippe le Bel. Raymond, conformément au goût du temps pour les allégories, y introduisait *dame Philosophie*, se plaignant des erreurs que les averroïstes débitaient en son nom, et surtout de cette damnable doctrine que certaines choses sont fausses selon la lumière naturelle, tandis qu'elles sont vraies selon la foi. *Philosophie* déclarait solennellement devant les *douze principes* que jamais elle n'avait

1. *Acta SS. Junii*, t. V, p. 668.

2. *Ibid.* p. 673 et 677. Tertium ut *pestiferi Averrois* scripta in christianis gymnasiis doceri prohiberentur, cujus erroribus infinitis, quia moventur infirma pectora, deberent sacri theologi non solum fidei, verum et scientiæ armis obsistere.

3. *Ibid.*, p. 667, 672. Parisios rursus adiit, ubi et Artem suam denuo legit, et quamplurimos libros absolvit, præcipue contra Averroem, quibus docebat indignum esse christiano uti illius viri commentariis in Aristotelem. Nempe illos adversari catholicæ fidei, ac refertos esse impiissimis erroribus, qui juvenum mentes facile pervertebant, suoque judicio dignos esse illos ultricibus flammis.

4. *Ibid.*, p. 668, 677 et suiv. — Antonio, t. II, p. 128, 129, 133, 134 (édit. Bayer). — Naudé, *Apologie*, p. 375 (Paris, 1625).

eu si folle pensée. « Je ne suis, disait-elle, que l'humble servante de *Théologie*. Comment prétendre que je peux la contredire ? Infortunée ! où sont les savants pieux qui viendront à mon aide ? » On cite une foule d'autres traités de Raymond également dirigés contre les averroïstes, et qui se trouvent pour la plupart inédits au couvent de Saint-François de Majorque : un *Liber Natalis* ou *De Natali pueri Jesu*, dédié à Philippe le Bel, et mentionné par les biographes de Raymond comme un de ses libelles les plus énergiques contre Averroès ; — *Liber de reprobatione errorum Averrois ;* — *Disputatio Raymundi et Averroistæ de quinque quæstionibus*. Inc. *Parisius fuit magna controversia...* ; — *Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam de centum syllogismis circa mysterium Trinitatis* (Paris, février 1310.) Inc. *Accidit quod Raymundista...* ; — *Liber de existentia et agentia Dei, contra Averroem* (Paris, 1311) ; — *De ente simpliciter per se, contra errores Averrois*, fait à l'époque du concile de Vienne ; — *Ars theologiæ et philosophiæ mysticæ, contra Averroem ;* — *Liber contra ponentes æternitatem mundi ;* — *Liber de efficiente et effectu* (Paris, mai 1312). Inc. *Parisius Raymundus et Averroista disputabant...* ; — *Liber utrum fidelis possit solvere et destruere omnes objectiones, quas infideles possunt jacere contra sanctam fidem catholicam* (Paris, août 1311)... ; — *Declaratio per modum dialogi, edita contra ducentas decem et octo opiniones erroneas aliquorum philosophorum, et damnatas ab episcopo Parisiensi*[1]. Son biographe mentionne même des *sermons* contre Averroès[2]. Il paraît que ce qui

1. Il s'agit des propositions condamnées en 1277, qui sont en effet au nombre de 218.

2. *Acta SS. Jun.*, t. V, p. 670.

révoltait surtout Raymond Lulle dans les doctrines des averroïstes de Paris, c'était la distinction de la vérité théologique et de la vérité philosophique[1], distinction que nous verrons relevée avec tant de chaleur par l'averroïsme italien de la Renaissance, et qui fut, depuis le XIII^e^ jusqu'au XVII^e^ siècle, le plastron de l'incrédulité. Lulle soutenait avec une décision qui ne manquait pas de hardiesse que si les dogmes chrétiens étaient absurdes aux yeux de la raison et impossibles à comprendre, il ne se pouvait faire qu'ils fussent vrais à un autre point de vue[2]. Le rationalisme le plus absolu et les extravagances du mysticisme se succédaient comme un mirage dans les hallucinations dialectiques de ce cerveau troublé.

§ XI.

Ainsi les docteurs les plus respectés du XIII^e^ siècle sont d'accord pour combattre l'averroïsme, et les formes de leur polémique ne permettent pas de supposer que ce ne fût là pour eux qu'une dispute oiseuse et sans adversaires. On ne peut douter qu'il n'y eût, vis-à-vis de la scolastique orthodoxe, une école qui prétendait couvrir ses mauvaises doctrines de l'autorité du commentateur. Mais où chercher cette école, dont aucun écrit n'est parvenu jusqu'à nous ? J'espère démontrer que, sans abuser de la conjecture, on peut désigner comme les deux foyers

1. Raymundus errorem illum tolerare non poterat quo Averroistæ dicunt multa esse vera secundum fidem, quæ tamen falsa sunt secundum philosophiam.... Dicentes fidem christianam quantum ad modum intelligendi fore *impossibilem*, sed eam veram esse quantum ad modum credendi, quum sint christianorum collegio applicati. (*Ibid.*, p. 667 et 677.)

2. Si fides catholica intelligendi sit impossibilis, impossibile est quod sit vera. (*Ibid.*)

de l'averroïsme, au XIIIe siècle, l'école franciscaine et surtout l'Université de Paris.

En général, l'école franciscaine nous apparaît comme beaucoup moins orthodoxe que l'école dominicaine. Sorti d'un mouvement populaire très-irrégulier, très-peu ecclésiastique, très-peu conforme aux idées de discipline et de hiérarchie, l'ordre de Saint-François ne perdit jamais le sentiment de son origine. Tandis que les dominicains, fidèles à la direction qu'ils recevaient de Rome, couraient le monde en vrais limiers de l'Église pour dépister les hérétiques et faire à l'hétérodoxie la rude guerre du syllogisme et du bûcher, la famille de Saint-François ne cessait de produire d'ardents esprits, qui maintenaient que la réforme franciscaine n'avait pas donné tous ses résultats ; que cette réforme était supérieure au pape et aux dispenses de Rome ; que l'apparition du séraphique François n'était ni plus ni moins que l'avénement d'un second christianisme et d'un second Christ, semblable en tout au premier, supérieur même par la pauvreté. De là ces mouvements démocratiques et communistes se rattachant presque tous à l'esprit franciscain, et ultérieurement, au vieux levain du catharisme, du joachimisme et de l'Évangile éternel : tiers ordre de Saint-François, béguards, lollards, bizoques, *fraticelli*, frères spirituels, humiliés, pauvres de Lyon, exterminés par l'immuration et le bûcher des dominicains. De là cette longue série de hardis penseurs, presque tous fort hostiles à la cour de Rome, que l'ordre ne cessa de produire : Jean d'Olive, Duns Scot, Okkam, Marsile de Padoue, etc. La lutte acharnée qu'il fallait soutenir à tout prix contre le thomisme, n'était-elle pas déjà un commencement d'émancipation? Était-il bien sûr de s'attaquer à un docteur aussi autorisé, dont le système était devenu celui

de l'Église, et dont un pape, dominicain il est vrai, avait dit : *Tot fecit miracula quot scripsit articulos?*

Alexandre de Halès, le fondateur de l'école franciscaine, est le premier des scolastiques qui ait accepté et propagé l'influence de la philosophie arabe. Jean de la Rochelle, son successeur, suit les mêmes traditions et adopte pour son propre compte presque toute la psychologie d'Avicenne[1]. M. Hauréau a fait observer avec justesse que la plupart des propositions condamnées à Paris par Étienne Tempier, en 1277, appartenaient à l'école franciscaine, et qu'elles avaient été empruntées par les disciples les plus audacieux d'Alexandre de Halès aux gloses, depuis longtemps mal famées, d'Avicenne et d'Averroès[2]. La même année, le dominicain Robert de Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, dans un concile tenu à Oxford, centre de l'école franciscaine, censurait des propositions presque identiques, et où l'influence d'Averroès ne saurait davantage être méconnue[3]. On peut donc croire que quelques-uns des philosophes contre lesquels Guillaume d'Auvergne, Albert, saint Thomas s'expriment avec tant de sévérité, appartenaient à l'ordre de Saint-François.

Un important passage de l'*Opus tertium*, publié par M. Cousin, vient confirmer cette conjecture. La doctrine de l'intellect actif séparé de l'homme y est présentée comme traditionnelle dans l'école d'Oxford. « L'intellect actif est en première ligne Dieu lui-même, et en seconde ligne, les anges qui nous illuminent. Dieu est à

1. Voy. Hauréau, *Phil. scol.*, t. I[er], p. 475 et suiv.

2. *Ibid.*, t. II, p. 215, 217.

3. A la suite des *Sentences* de P. Lombard, et dans le ms. 331 de Sorb. et 33 de Montpellier. Quelques-unes de ces propositions se trouvent littéralement dans Averroès. Cf. II *De anima*, f. 53, édit. 1574.

l'âme ce que le soleil est aux yeux, et les anges, ce que sont les étoiles. Je ne dis pas ceci, ajoute Bacon, pour énoncer seulement mon opinion personnelle, mais pour combattre une des plus grandes erreurs qui soient en théologie et en philosophie. Les modernes (c'est-à-dire l'école dominicaine) disent que l'intellect qui agit sur nos âmes et les illumine fait partie de l'âme. Cela est faux et impossible, comme je l'ai montré par des autorités et des raisons convaincantes. Tous les philosophes de la génération passée, dont quelques-uns vivent encore, ont identifié l'intellect actif avec Dieu. Deux fois j'ai entendu le vénérable pontife de l'église de Paris, messire Guillaume d'Auvergne, devant l'université rassemblée, réprouver ces novateurs, disputer avec eux, et leur démontrer par les mêmes raisons que j'ai données, qu'ils étaient dans l'erreur. Messire Robert, évêque de Lincoln, et frère Adam du Marais[1], les plus grands clercs du monde, et consommés en science divine et humaine, ainsi que les anciens de ce monastère, étaient du même avis. Quelques frères mineurs présomptueux ayant demandé à frère Adam, pour le tenter et pour se moquer de lui : Qu'est-ce que l'intellect actif? il leur répondit : C'est le *corbeau d'Élie*, voulant dire par là que c'est Dieu ou un ange[2]. » Dans l'*Opus majus*, Bacon, discutant la même question, adopte ouvertement l'opi-

1. Cf. *Opus Majus*, p. 48, 64, etc.

2. *Opus tertium*, cap. 23 (*Journ. des Sav.*, 1848, p. 346-47).—Ces détails ne se trouvent point dans l'*Opus Majus*, tel que Jebb l'a publié. Mais ils se lisent en termes presque identiques dans une copie de cet ouvrage, que possède la Bibliothèque de Saint-Grégoire *in clivo Scauri* à Rome : « Nam, Universitate Parisiensi convocata, bis vidi et audivi Ven. antisti« tem Gulielmum, Parisiensem episcopum felicis memoriæ, coram omni« bus pronuntiare quod intellectus agens non potest esse pars animæ, et « D. Robertus episcopus Lincolniensis, et frater Adam de Marisco, *et « hujus monasterii majores* hoc idem firmaverunt. »

nion des maîtres arabes[1]. L'âme humaine est par elle-même incapable de science; la philosophie est le résultat d'une illumination extérieure et divine. L'intellect actif, principe de cette illumination, n'est point une partie de l'âme, mais une substance séparée de l'âme, comme l'artisan l'est de la matière, la lumière des couleurs, le pilote du navire[2].

Le respect avec lequel Roger Bacon parle d'Averroès, prouve également qu'il avait trouvé dans son ordre, sur le commentateur, des traditions toutes différentes de celles de l'école dominicaine. « Avicenne, dit-il, a le premier remis en lumière la philosophie d'Aristote, mais il a essuyé de rudes attaques de la part de ceux qui l'ont suivi. Averroès, le plus grand après lui, l'a contredit outre mesure. La philosophie d'Averroès, longtemps négligée, rejetée et réprouvée par les plus célèbres docteurs, obtient aujourd'hui le suffrage unanime des sages; peu à peu sa doctrine, assez digne d'estime en général, bien qu'on puisse la critiquer sur plusieurs points, a été appréciée[3]. » — « Après Avicenne, dit-il ailleurs, vint Averroès, homme d'une solide doctrine, qui corrigea les dires de ses prédécesseurs, et y ajouta beaucoup, quoique sur certains points il doive être corrigé, et sur beaucoup d'autres complété[4]. » Bacon cite expressément les commentaires sur la Physique[5], sur le traité de l'Âme[6], sur le traité du Ciel et du Monde[7]. Les traductions

1. Il nomme seulement Avicenne et Alfarabi, et ne désigne Averroès que par ces mots : *Expositores famosi et majores*.
2. *Op. maj.*, p. 26, 27.
3. *Ibid.*, p. 13-14.
4. *Ibid.*, p. 37.
5. *Ibid.*, p. 12.
6. *Ibid.*, p. 36.
7. *Ibid.*, p. 27. — M. Arago (*Ann. du bur. des longit.* pour 1852, p. 449-

de Hermann l'Allemand, paraissent aussi le préoccuper beaucoup. Peu initié aux disputes théologiques, et toujours indulgent pour quiconque lui apprend quelque chose, il ne voit pas le venin de ces ouvrages, et reproche à ses contemporains de s'en tenir à de vieux auteurs sans mérite, au lieu de profiter de ces secours nouveaux offerts à la philosophie[1].

La subtilité, la confusion de l'ordre logique et ontologique, le penchant à réaliser les abstractions, qui caractérisent l'école franciscaine, établissaient plus d'un lien de parenté entre cette école et la philosophie arabe. Le chapitre général tenu à Assise, en 1295, se vit obligé de réprimer sévèrement le goût de la jeunesse de l'ordre pour les subtilités et les opinions *exotiques*[2]. Bien que plusieurs docteurs franciscains, Guillaume de Lamarre, Duns Scot, aient combattu l'averroïsme, et même reproché à saint Thomas d'y donner prise par sa théorie de l'individuation[3], le réalisme les entraînait forcément vers les thèses averroïstes. Dieu, dit saint Thomas, ne pouvait créer la matière sans la forme. Duns Scot déclare, au contraire, que la matière peut exister sans la forme, et que l'acte premier de toute génération est la matière informable, c'est-à-dire apte à recevoir toutes les formes, mais non informée. Cette matière unique et universelle est la même dans tous les êtres, comme le voulait Avicébron. Si Duns Scot s'éloigne d'Averroès sur des points de détail, comme sur la quiddité provenant de la forme, sur les trois dimen-

450) a exposé l'opinion d'Averroès sur la scintillation des étoiles, d'après Roger Bacon.

1. *Op. maj.*, p. 21.
2. Cf. du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. III, p. 511.
3. Hauréau, t. II, p. 231 et suiv.

sions essentielles à la matière avant l'adjonction de la forme, ces détails secondaires ne peuvent faire méconnaître l'identité de la thèse fondamentale : antériorité de la matière générique, à laquelle participent tous les êtres, par antithèse à la pure création de saint Thomas[1]. Pierre Auriol s'attira les anathèmes de l'école dominicaine pour une doctrine toute semblable[2].

Quant à la thèse de l'intellect séparé, Duns Scot la trouve si absurde, que l'auteur lui paraît digne d'être mis au ban du genre humain[3]. Cela devait être. Duns Scot pousse jusqu'à l'extrême la doctrine de la pluralité des âmes, et la multiplication des entités psychologiques. Peu s'en faut que, comme Origène, il ne fasse errer les âmes dans l'espace pour y chercher des corps. Duns Scot et Okkam, en admettant qu'Aristote n'a pas cru à l'immortalité de l'âme, et que cette vérité ne peut se démontrer que par la révélation, préparaient, du reste, la voie à de dangereuses hardiesses[4]. Nous verrons, en effet, au XIV^e siècle, l'averroïsme le plus décidé sortir des deux directions tracées par Duns Scot et Okkam[5].

L'école mystique elle-même, qui se rattache par tant de traits à l'école franciscaine, fait un assez grand usage de la psychologie arabe. Les mystiques allemands du

1. Hauréau, p. 327, 338 et suiv.

2. Bayle, art. *Aureolus*.

3. Nec breviter invenitur aliquis philosophus notabilis qui hoc dicat, licet ille maledictus Averroes, in fictione sua III^a de anima, quæ tamen non est intelligibilis nec sibi nec aliis, ponat.... Error pessimus, qui proprius est et solius Averrois, non tantum contra veritatem theologiæ, sed etiam contra veritatem philosophiæ, et per consequens talis errans esset a communitate hominum et naturali ratione utentium exterminandus. — In IV Sent. dist. 43, quæst. 2. (Antverpiæ, 1620, t. II, p. 427, 431.)

4. Hauréau, t. II, p. 365, 472.

5. Patrizzi, *Discuss. perip.*, t. I^{er}, l. XIII, p. 162, sqq. — Brucker, t. VI, p. 622.

XIV[e] siècle, maître Ekhart surtout, aiment à faire servir les hypothèses de l'intellect actif et passif à la démonstration de leurs théories d'union avec Dieu[1]. Dans un traité de cette école, composé en allemand au XIV[e] siècle, sur l'*intellect actif et possible*[2], Averroès (Arverios) et Aristote (Her Steotiles) sont cités comme de graves autorités.

§ XII.

Mais c'est surtout à Garlande et dans la rue du Fouarre qu'il faut, ce me semble, chercher le foyer des erreurs averroïstiques si souvent condamnées dans le cours du XIII[e] siècle[3]. Déjà, en 1240, Guillaume d'Auvergne, alors évêque de Paris, fait censurer plusieurs propositions empreintes d'arabisme, et qui paraissent extraites du livre *De Causis*[4]. En 1269, c'est l'averroïsme formellement exprimé que nous allons voir sous le coup de l'anathème[5]. Étienne Tempier, évêque de Paris, ayant rassemblé le conseil des maîtres en théologie, le mercredi avant la fête de Saint-Nicolas (6 décembre), condamna, de concert avec eux, treize propositions, qui ne sont presque toutes que les axiomes familiers de l'averroïsme : « Quod intellectus hominum est unus et idem numero. — Quod mundus est æternus. — Quod nunquam fuit

1. Ritter, *Gesch. der Christ. Phil.*, IV Th. S. 513-514.

2. Publié dans B. J. Docen, *Miscellaneen zur Gesch. der teutschen Literatur.* (Munich, 1809, p. 138 et suiv.)

3. Scimus enim quod temporibus nostris Parisiis diu fuit contradictum naturali philosophiæ et metaphysicæ Aristotelis, per Avicennæ et Averrois expositiones, et ob densam ignorantiam fuerunt libri eorum excommunicati, et utentes eis per tempora satis longa. (*Opus Majus*, p. 14.) Bacon écrivait ceci en 1267, par conséquent avant la condamnation de 1269, où l'averroïsme est, pour la première fois, nommément désigné.

4. *Errores Parisiis condemnati*, ad calcem *Sentent.* Petri Lombardi. — *Bibl. Max. Patrum*, t. XXV, p. 329 sqq.

5. Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. III, p. 397. — Crevier, *Hist. de l'Univ. de Paris*, t. II, p. 79.—*Bibl. Max. Patrum*, t. XXV, p. 351 et suiv.

primus homo. — Quod anima, quæ est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore. — Quod Deus non cognoscit singularia. — Quod humani actus non reguntur providentia divina. — Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali. »

Voilà les doctrines hardies qui s'agitaient à Paris au milieu du XIII^e^ siècle, et pour qu'aucun doute ne reste sur leur origine, quelques manuscrits nous présentent les censures d'Étienne Tempier jointes aux œuvres d'Averroès, comme le remède à côté du mal[1]. Toute condamnation dans l'histoire ecclésiastique suppose une erreur professée, de même que toute mesure de réforme suppose un relâchement. Il faut donc penser que, vers le milieu du XIII^e^ siècle, la foi de plusieurs fut ébranlée dans l'Université de Paris, et que les scandaleuses propositions de l'averroïsme trouvèrent de l'écho chez quelques maîtres. On peut même affirmer que les opuscules d'Albert et de saint Thomas *Contra Averroistas* étaient personnellement dirigés contre les professeurs de la rue du Fouarre, et concoururent avec les condamnations de 1269[2]. Aucun doute n'est permis à cet égard, quand nous voyons un frère prêcheur de Paris, nommé Gilles, peut-être Gilles de Lessines, adresser vers cette époque au vieil Albert, retiré de la lutte, onze propositions averroïstes, professées par les maîtres de l'Université, et presque identiques à celles qui avaient été condamnées[3].

1. Ainsi le n° 33 de la Bibl. de l'Éc. de médecine de Montpellier.

2. Idem error Averrois iterum pullulavit Parisiis post mortem Alexandri papæ, ita ut magni doctores ibidem contra Averroistas frequentius disputarent : quorum disputatio per Alberti sententiam robur accepit, licet absens esset corpore. Petrus de Prussia, *Vita Alb. Magni*, p. 239. (Antv. 1621.)

3. Venerabili in Christo.... Articulos quos in scholis proponunt ma-

Albert écrit contre ces propositions un traité spécial, *Liber determinativus ad Parisienses*, maintenant perdu, mais que Pierre de Prusse, son biographe, avait entre les mains et dont il donne les premiers mots[1]. On ne peut douter également que le traité de saint Thomas *Contra Averroistas*, ne soit dirigé contre les mêmes adversaires. Guillaume de Tocco, son biographe, le dit expressément : « Quem errorem, dit-il en parlant de la doctrine de l'unité des âmes, quum essent scholares *Golardiæ* imitantes, *qui Averrois erant communiter sectantes*, poterat prædictus error plures inficere, quibus potuissent prædictum errorem sophisticis rationibus persuadere[2]. » Quétif et Échard font observer avec raison qu'il faut lire dans ce texte *Garlandiæ* au lieu de *Golardiæ*. Les mêmes bibliographes nous apprennent que l'opuscule de saint Thomas porte quelquefois pour titre *Contra Averroistas Parisienses*[3]. Une liste des livres du couvent de sainte Catherine, de Pise, presque contemporaine de saint Thomas, attribue au docteur angélique un *Liber contra Magistros Parisienses*[4]. Il est très-possible, à la vérité, que ce livre ne soit autre chose que l'un des écrits de circonstance que saint Thomas publia dans la lutte des Mendiants et de l'Université, par

gistri Parisiis, qui in philosophia majores reputantur, vestræ Paternitati, tanquam vero intellectu illuminato, transmittere dignum duxi, ut *eos jam in multis congregationibus impugnatos*, vos otio vestri imperii terminetis. Primus est quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero, etc. (*Ibid.*)

1. *Ibid.* 239-40, 293 Quétif et Echard, I, 179, 180, 372. — *Hist. litt. de la Fr.*, t. XIX, p. 350.

2. *Acta SS. Martii*, t. I^er^, p. 666.

3. *Script. ord. Præd.*, t. I^er^, p. 334. Dans d'autres éditions, ce traité est, dit-on, intitulé : *Contra quemdam Averroistam*, ou, ce qui est plus singulier, *Contra quemdam militem in Golardia.*

4. Archives de Vieusseux, t. VI, 2^e^ part., p. 412.

exemple l'*Opus contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, dirigé contre Guillaume de Saint-Amour, et qui se trouve parmi les Opuscules de saint Thomas immédiatement après le *Contra Averroistas*. Mais ce rapprochement même n'est-il pas significatif? N'est-il pas bien remarquable aussi que dans l'énumération des hérétiques terrassés par saint Thomas, Guillaume de Tocco place Guillaume de Saint-Amour immédiatement après Averroès[1]? Remarquons encore que saint Thomas composa son traité *Contra Averroistas*, dans les dernières années de sa vie[2], par conséquent vers l'époque de la condamnation de l'averroïsme sous Tempier, vers l'époque aussi où Albert composa ses réponses à frère Gilles, contre les professeurs de Paris. Enfin les derniers mots du traité semblent un défi à l'adresse des étroites et humbles écoles de la rue du Fouarre : « Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra hæc quæ scripsimus aliquid dicere, *non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis judicare*, sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiæ consuletur. »

Le petit nombre d'ouvrages célèbres que nous a légués l'Université de Paris au XIII[e] siècle, ne permet pas de déterminer quels étaient les maîtres à qui s'adressait cette orgueilleuse menace. Ce Siger, qui *syllogisa d'impor-*

1. Pierre de Prusse, dans la vie d'Albert le Grand, rapproche de même les *Willelmistes* des *Averroïstes*, p. 293. (Antverpiæ, 1621.)

2. Contra quem errorem jampridem multa conscripsimus.... (Init. tract.) — Bernard de Rubeis suppose que ce traité fut écrit à Paris, après 1269, lorsque saint Thomas fut pour la seconde fois recteur de la maison de la rue Saint-Jacques. (Adnot. prævia, in edit. Venet., 1787, 8°, t. XIX, p. 225.)

tunes vérités, et que Dante, par reconnaissance sans doute pour les leçons qu'il en avait reçues, place dans le Paradis à côté d'Albert et de saint Thomas; ce Siger resté obscur, parce qu'il n'eut pas pour arriver à la renommée l'appui d'un ordre religieux, et que l'un de ses doctes héritiers devait tirer de l'oubli [1], n'est-il pas un des maîtres que l'opulence des Mendiants trouvait bon d'insulter dans leurs pauvres réduits? En effet, il cite assez souvent Averroès et Moïse Maimonide, et dans son traité *De Anima intellectiva* [2], les questions averroïstes sur la corruptibilité de l'âme, la multiplication du principe pensant avec les corps, sont très-nettement posées. Les dons de livres faits à l'Université de Paris, en 1271 [3], par Siger et Géraud d'Abbeville attestent, d'un autre côté, leur penchant pour l'arabisme. Le fonds de Sorbonne, qui représente les études courantes de l'Université de Paris au XIII^e et au XIV^e siècle, renferme jusqu'à neuf manuscrits d'Averroès, tandis que les fonds de Saint-Victor et de Saint-Germain n'en possèdent qu'un ou deux. Quelques-uns de ces manuscrits portent les traces d'un usage journalier dans l'enseignement : ainsi le n° 942 contient des leçons extraites mot à mot du grand commentaire; à la fin du n° 943, on lit cette note du possesseur : *Commentaria ista constiterunt florenos XXX, pretio inæstimabilia, quum in eis veritas philosophiæ naturalis et philosophiæ primæ contineatur tota et perfecta.*

Mais ce qui prouve mieux que tout le reste combien les doctrines averroïstes obtenaient de faveur auprès des maîtres de Paris, c'est qu'après les nombreuses condam-

1. *Hist. litt. de la Fr.*, t. XXI, p. 96 et suiv. (Art. de M. Victor Le Clerc.)

2. Sorb. n° 963, f. 53 v°. — *Hist. litt. de la Fr.*, l. c., p. 123.

3. *Ibid.*, p. 477.

nations dont elles avaient été l'objet, après l'avertissement donné en 1271 au recteur de l'Université et au procureur de la faculté des Arts de ne plus souffrir qu'on traitât dans les écoles les questions qui avaient déjà soulevé tant d'orages[1], nous les trouvons en 1277 agitant de nouveau l'Université et provoquant une condamnation plus explicite que les précédentes. Cette sentence fut encore rendue par Étienne Tempier, après une discussion très-vive qui eut lieu à l'évêché[2]. Voici quelques-unes des propositions condamnées : « Quod Deus non potest facere plures animas in numero. — Quod Deus nunquam plures creavit intelligentias quam modo creat. — Si non esset sensus, forte intellectus non distingueret inter Socratem et Platonem, licet distingueret inter hominem et asinum. — Quod intelligentia, animus vel anima separata nusquam est. — Quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset plures ejusdem speciei facere. — Quod intellectus est unus numero omnium, licet omnino separetur a corpore hoc, non tamen ab omni. — Quod motus cœli sunt propter animam intellectivam. — Anima separata non est alterabilis *secundum philosophiam*, licet *secundum fidem* alteretur. — Quod scientia magistri et discipuli est una numero. — Quod intellectus agens non est forma corporis humani. — Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis : quia quum illa diversitas non possit esse a parte corporum, oportet ut sit a parte intelligentiarum. Error, quia sic anima Christi non esset nobilior anima Judæ. — Quod non fuit primus homo nec ultimus erit.

1. Du Boulay, t. III, p. 398.

2. On peut voir la longue liste des propositions condamnées cette année dans du Boulay (III, 433), dans la *Biblioth. Max. Patr.* (l. c.) et à la suite des Sentences de Pierre Lombard.

— Quod mundus est æternus. — Quod impossibile est solvere rationes philosophi de æternitate mundi. — Quod *naturalis* philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalibus : *fidelis* autem potest negare mundi æternitatem, quia nititur causis supernaturalibus. — Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium sit tenendum secundum fidem. — Quod corpora cœlestia moventur principio extrinseco, quod est anima. — Quod non contingit corpus corruptum redire unum numero, nec idem numero resurget. — Quod resurrectio futura non debet credi a philosopho, quia impossibilis est investigari per rationem. Error, quia philosophus debet captivare intellectum in obsequium fidei. »

Mais voici des propositions plus étranges encore : « *Quod sermones theologi sunt fundati in fabulis.* — Quod nihil plus scitur propter scire theologiam. — Quod fabulæ et falsa sunt in lege christiana, *sicut et in aliis.* — Quod lex christiana impedit addiscere. — Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. — Quod non est excellentior status quam vacare philosophiæ. — Quod non est curandum de fide, si dicatur esse aliquid hæreticum. » On le voit, un pas immense a été accompli depuis 1269 et depuis saint Thomas. Il ne s'agit plus de quelque interprétation plus ou moins hardie de la pensée du philosophe : c'est la foi elle-même qui est ouvertement traitée de fable ; la religion chrétienne est une religion *comme les autres*, mêlée de fables, comme les autres. La grande tactique de l'averroïsme padouan, l'opposition de l'ordre philosophique et théologique, se dévoile avec ses fausses apparences de respect. « Ils prétendent, dit le synode, qu'il est des choses vraies selon la philosophie, quoiqu'elles ne le soient pas selon

la foi, comme s'il y avait deux vérités contraires, et comme si, en opposition avec la vérité de l'Écriture, la vérité pouvait se trouver dans les livres de païens damnés, dont il est écrit : Je perdrai la sagesse des sages. » Jean XXI, par une bulle adressée à Tempier, lui ordonne de faire rechercher et punir les partisans de si dangereuses opinions. Il paraît cependant que l'erreur fut loin d'être étouffée; car de 1310 à 1312, nous avons vu Raymond Lulle s'escrimant à Paris contre les averroïstes, et surtout contre le principe qui servait de couvert à toutes leurs hardiesses. Pétrarque voulant désigner les endroits où le péripatétisme averroïste est le plus en vogue, nomme en première ligne *Contentiosa Pariseos ac strepidulus Straminum vicus*[1].

Sans doute on ne peut supposer que des doctrines aussi hardies fussent celles de l'Université de Paris tout entière. Ces propositions : *Quod nihil plus scitur propter scire theologiam; Quod lex christiana impedit addiscere; Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*, témoignent évidemment une réaction de l'esprit laïque contre les théologiens. Je suis donc porté à croire que les averroïstes de Paris étaient beaucoup plus des maîtres ès arts que des maîtres en divinité. La Sorbonne en général était thomiste. Godefroi des Fontaines, l'un des docteurs les plus considérables de l'Université de Paris, rejette expressément la théorie averroïste sur l'individualité, et pousse plus loin que saint Thomas lui-même la réaction contre le réalisme et l'école franciscaine[2]. Il est fort difficile, au milieu des querelles qui déchiraient à cette époque le monde philosophique de saisir

1. *De sui ipsius et mult. ignor.* Opp. t. II, p. 1051 (édit. Henricpetri).
2. Hauréau, *Phil. scol.*, t. II, p. 290 et suiv.

exactement la nuance des différents partis. Cette nuance même était-elle bien arrêtée? N'est-il pas des jours de chaos où les mots perdent leur signification primitive, où les amis ne se retrouvent plus, où les ennemis semblent se donner la main? Lorsque dans quelques siècles on écrira l'histoire des querelles du XIX^e^, sera-t-il facile de distribuer les rôles, et de délimiter exactement les fractions diverses des camps divers? La seconde moitié du XIII^e^ siècle fut pour l'Université de Paris une époque analogue [1]. Les Mendiants, forts de l'appui de Rome (en six ou sept ans ils avaient obtenu jusqu'à quarante bulles d'Alexandre IV), et de la faveur d'un roi que leur reconnaissance a élevé si haut, les Mendiants réclamaient à grands cris la liberté et l'égalité, pour régner seuls. Leur effort perpétuel dans cette lutte tendait à faire passer l'Université pour hétérodoxe. Ce n'était à ce moment qu'un cliquetis de condamnations sur toute la surface du monde scolastique. L'averroïsme put être une arme puissante dans ce débat

Entre la gent saint Dominique
Et cels qui lisent de logique;

il put servir, comme tant de mots flexibles si redoutables entre les mains de la calomnie, à rendre suspects ceux que l'on voulait perdre. Nous avons vu Guillaume de Tocco et Pierre de Prusse associer presque le courageux Guillaume de Saint-Amour, le *Malleus mendicantium*, à Averroès parmi les hérétiques écrasés par saint Thomas et Albert. Simon de Tournai n'expia pas moins chèrement le crime

1. Pour saisir la portée réelle de ces débats, voir les savants articles de M. Le Clerc sur Siger de Brabant, Guillaume de Saint-Amour, Gérard ou Géraud d'Abbeville, et de M. Lajard sur Godefroi des Fontaines, dans le tome XXI de l'*Hist. litt. de la France*.

d'avoir défendu l'Université. Les Mendiants assouvirent leur haine sur ce malheureux. Selon Mathieu Paris, il devint muet et idiot, et ce ne fut qu'au bout de plusieurs années que, la colère de Dieu s'étant apaisée, il put apprendre de son fils, encore enfant, à balbutier le *Pater* et le *Credo*. Le récit de Thomas de Cantimpré est plus terrible encore : en pleine chaire, au moment où Simon venait de prononcer le blasphème des *Trois Imposteurs*, les yeux lui tournèrent, il se mit à rugir comme un bœuf et à se rouler dans un accès d'épilepsie ; dès lors il oublia toute sa science, et vécut comme un animal, ne sachant prononcer d'autre nom que celui de sa concubine. Voilà comment se vengeaient les Mendiants. Peut-être quelque accident naturel donna-t-il occasion à ces terribles histoires, dont on effrayait l'imagination des écoliers. Géraud d'Abbeville mourut paralytique et lépreux. Siger, que Dante vit dans l'éternelle lumière à côté des docteurs les plus vénérés, qu'est-il resté dans la tradition ? un *infidèle*, un blasphémateur, un impie converti par une vision d'enfer et finissant par prendre le froc ; autre manière de se venger qu'affectionnaient les frères [1]. Tous leurs ennemis se convertissaient à l'Ordre, ou mouraient avec les signes précurseurs de la damnation.

§ XIII.

Les condamnations de 1277 nous montrent déjà les propositions averroïstes associées à l'incrédulité, et cette incrédulité est manifestement rattachée par Étienne Tempier à l'étude de la philosophie arabe [2]. Nous touchons au temps où Averroès n'est plus, aux yeux du

1. *Hist. litt. de la Fr.*, t. XXI, p. 112 et suiv.

2. Errores prædictos gentilium scripturis inveniunt, quos, proh dolor! ad suam imperitiam asserunt. (Du Boulay, t. III, p. 433.)

grand nombre, que l'auteur d'un épouvantable blasphème, et où tous ses ouvrages vont se résumer dans le mot des *Trois Imposteurs*.

Le règne de la foi semble, au premier coup d'œil si absolu au moyen âge, qu'on serait tenté de croire que pendant mille années, depuis la disparition du rationalisme antique jusqu'à l'apparition du rationalisme moderne, aucune protestation ne s'est élevée contre la religion établie. Mais une étude plus attentive de l'histoire de l'esprit humain durant cette curieuse époque, amène à resserrer de beaucoup la période de la foi absolue. Sans doute il importe de distinguer ici la hardiesse de pensée qui, acceptant le dogme révélé, s'exerce sur l'interprétation de ce dogme, de l'attaque contre la révélation elle-même. Scot Érigène, par exemple, est évidemment un spéculateur très-hardi et très-peu orthodoxe. Scot Érigène pourtant est-il un incrédule? Non, certes. Saint Jean l'évangéliste, saint Paul sont pour lui des autorités *révélées*. La pensée véritablement *incrédule*, le rejet non pas de tel ou tel dogme, mais du fondement de tous les dogmes, la croyance que toutes les religions se valent et sont toutes des impostures, ne se trouve bien caractérisée qu'au XIII^{e} siècle. Cela se conçoit : l'idée de *religion comparée* ne pouvait naître que dans un siècle où l'on avait quelques notions sur les diverses religions du monde. Or, la première moitié du moyen âge n'eut que les idées les plus vagues sur les cultes étrangers au christianisme et au judaïsme. Tous se confondaient sous le nom vague de paganisme. Tant que *Mahom* fut regardé comme une idole adorée de compagnie avec Apollin et Tervagan, il n'était guère possible de songer à comparer le christianisme à des superstitions aussi ridicules. Il n'en fut plus de même

quand les travaux de Pierre le Vénérable et de Robert de Retines sur l'Alcoran, les croisades, les livres de polémique composés par les dominicains, eurent donné une idée plus exacte de l'islamisme. Mahomet apparut alors comme un *prophète*, fondateur d'un culte monothéiste, et l'on arriva à ce résultat qu'*il y a au monde trois religions*, fondées sur des principes analogues, et toutes trois mêlées de fables[1]. C'est cette pensée qui se traduisit dans l'opinion populaire par le blasphème des *Trois Imposteurs*.

C'est ici l'idée incrédule par excellence; comme toutes les idées nouvelles, elle correspondit à un agrandissement de la connaissance de l'univers. Pour la foi vierge des époques naïves, il n'y a qu'*une religion*. Ou l'on ignore qu'il en existe d'autres; ou, si l'on en connaît l'existence, ces cultes paraissent si pervers que leurs sectateurs méritent à peine d'être comptés dans l'espèce humaine. Quel ébranlement pour les consciences, le jour où l'on s'aperçoit qu'en dehors de la religion que l'on professe, il en est d'autres qui ne sont pas après tout entièrement dénuées de raison! La franchise avec laquelle l'Église entreprit la réfutation du judaïsme et de l'islamisme, agit aussi puissamment dans ce sens. Réfuter c'est faire connaître. Combien de gens n'ont été initiés à l'hétérodoxie que par les *Solvuntur objecta* des traités de théologie![2] Ne vit-on pas le voyageur florentin Ri-

1. Nicolas Eymeric mentionne des hérétiques qui soutenaient en Aragon : *Quod secta iniqui Mahometi est æque catholica sicut fides Jesu Christi* (*Direct. Inquis.*, p. 198. Romæ, 1578). Une miniature qu'on trouve souvent en tête des manuscrits de Raymond Lulle, le représente assommé à Bougie par les musulmans, qu'il provoque par ces mots : « Quòd *sola* christianorum religio est vera. » (Ms. fonds de Saint-Germain, 619.)

2. Le bon sens laïque comprenait bien cela. Voy. dans Joinville le charmant récit de la dispute de Clugny. (*Recueil des hist. des Gaules et*

coldo de Monte Croce, l'auteur du *Cribratio Alcorani*, publier un livre *De variis religionibus*[1]? Que n'apprirent point la réfutation de l'Alcoran de Pierre le Vénérable, le *Pugio fidei*, le *Capistrum Judæorum* de Raymond Martini? La tolérance, le bon sens, l'esprit critique dont fait preuve le dominicain Brocard dans son itinéraire en Terre Sainte seront toujours un objet de surprise[2]. Les voyages, les croisades hâtèrent le même résultat. N'avait-on pas vu un Saladin, un infidèle, supérieur en bonne foi, en loyauté, en humanité, à ces troupes d'aventuriers qui représentaient en Orient la foi chrétienne[3]?

Ainsi, le XIIIe siècle arrivait par toutes les voies à l'idée de religions comparées, c'est-à-dire à l'indifférence et au naturalisme. Voilà ce dont on ne trouve aucune trace dans les siècles qui précèdent. On avait bien vu des sectaires revendiquer, dans la discussion théologique du dogme, la part de liberté à laquelle l'esprit humain ne renonce jamais. Bérenger surtout s'était montré quelque chose de plus qu'un hérétique; sa discussion avait été presque une attaque. Gaunilon, dans son *Liber pro insipiente*, avait osé faire l'apologie de l'insensé qui a dit dans son cœur : Il n'y a pas de Dieu. Que penser de ce terrible sophisme du *Sic et Non*, et de cette façon

de la Fr., t. XX, p. 198.) « Aussi vous di je, fist li roys, que nulz, se il n'est tres bon clerc, ne doit desputer aux juifs; mès lomme loy (laïque), quant il ot mesdire de la lay crestienne, ne doit pas deffendre la lay crestienne ne mais de l'espee, de quoi il doit donner parmi le ventre dedens, tant comme elle y peut entrer. »

1. Mansi, ad Fabr. *Bibl. med. et inf. lat.*, t. VI, p. 91.

2. *Hist. litt. de la Fr.*, t. XXI, p. 187.

3. Le chroniqueur chrétien, continuateur de Guillaume de Tyr, ne cache pas sa prédilection pour Saladin, et lui donne raison en toute circonstance.

de jouer avec les dogmes les plus redoutables? L'orthodoxie elle-même prenait les nuances incertaines des époques travaillées par le doute. Guillaume de Champeaux, Gilbert de La Porrée, Pierre Lombard sont des auxiliaires suspects, qu'on n'accepte qu'après les avoir préalablement condamnés. Mais rien de tout cela ne pouvait s'appeler incrédulité. Ce sont des disputes de théologiens, de purs exercices de logique, très-dangereux assurément, car on n'irrite pas impunément cette fibre délicate de la croyance, et il est difficile de prendre ensuite au sérieux le dogme qu'on a ainsi manié, tourmenté.

C'est donc le siècle de saint Louis, ce siècle qu'on voudrait nous représenter comme l'idéal de la civilisation chrétienne, qui signale au moyen âge le réveil de l'incrédulité. Des ouvrages qui, de nos jours, reproduiraient la licence et le mépris des choses saintes qu'affectent Rutebeuf, les romans de la Rose et du Renard, seraient à peine tolérés. Est-ce bien un poëte du XIII^e siècle que l'on croit entendre dans ces vers :

Non dubito superos falsos adducere testes,
Nil audet magnum qui putat esse Deos[1]?

Quel est le docteur qui oserait aujourd'hui, en Sorbonne, agiter les *Impossibilia* de Siger[2]? et que penser d'un siècle où l'on voit une bonne et franche nature, comme celle de Joinville, venir presque nous faire la confidence de ses tentations d'incrédulité[3]?

1. *Geta* de Vital de Blois (*Bibl. de l'École des chartes*, II^e série, t. IV, p. 500). Ce distique manque dans l'édition du cardinal Maï (*Classici auctores*, t. V.) Dans une pièce des *Carmina Burana*, du XIII^e siècle, je lis de même : *Non semper utile est Diis credere*. (*Bibl. des liter. Vereins*, Stuttgard, 1847, p. 58.)

2. *Hist litt. de la Fr.*, t. XXI, p. 121-122.

3. *Recueil des hist. des Gaules et de la Fr.*, t. XX, p. 197.

L'Italie participait comme la France à ce grand ébranlement des consciences. La proximité de l'antiquité païenne y avait laissé un levain dangereux de révolte contre le christianisme. Au commencement du XIe siècle, on avait vu un certain Vilgard, maître d'école à Ravenne, déclarer que tout ce que disaient les poëtes anciens était la vérité, et que c'était là ce qu'il fallait croire de préférence aux mystères chrétiens[1]. Dès l'an 1115, on trouve à Florence une faction d'épicuriens assez forte pour y provoquer des troubles sanglants[2]. Les gibelins passaient généralement pour matérialistes et gens sans religion. Arnaud de Bresse traduisait déjà en mouvement politique la révolte philosophique et religieuse. Arnauld de Villeneuve passait pour l'adepte d'une secte pythagoricienne répandue dans toute l'Italie. Le poëme de *la Descente de saint Paul aux enfers* parle avec terreur d'une société secrète qui avait juré la destruction du christianisme[3]. Les épicuriens, enfermés vivants dans des cercueils, occupent un cercle spécial dans l'Enfer de Dante. Cavalcante des Cavalcanti, Farinata des Uberti[4] y figurent avec Frédéric II, le cardinal Ubaldini et des milliers d'autres[5]. Guido Cavalcanti lui-même passait

1. Rad. Glaber, apud dom Bouquet, t. X, p. 23.
2. Ozanam, *Dante*, p. 48 (2e édit.).
3. *Ibid.*, p. 47, 345.
4. « Farinata, dit Benvenuto d'Imola, était chef des gibelins et croyait, comme Épicure, que le paradis ne doit être cherché qu'en ce monde. Cavalcante avait pour principe : *Unus est interitus hominis et jumentorum.* » (Ms. Bibl. nat. suppl. fr. n° 4146, f. 47, 48.)
5. *Qui con più di mille giaccio. Inf.* cant. IX et X.—Benvenuto fait observer que l'hérésie des épicuriens est de beaucoup la plus nombreuse (*E chussi poteano dire pluy de centomillia migliara*), et que ce sont généralement des hommes de bonne condition (*huomini magnifici*). L. c. f. 46, 47, 50. Une des hérésies reprochées par Philippe le Bel à Boniface VIII était de ne pas croire à l'immortalité de l'âme.

pour logicien, physicien, épicurien, athée. « Quand les bonnes gens, dit Boccace, le voyaient abstrait et rêveur dans les rues de Florence, ils prétendaient qu'il cherchait des arguments pour prouver qu'il n'y a pas de Dieu[1]. » Le moyen âge, préoccupé de ses idées de souffrance, devait être tenté de regarder comme mécréants les gens riches, mondains, menant joyeuse vie. Ceux qui souffrent, en effet, éprouvent un plus grand besoin de croire, et supposent volontiers que les heureux du siècle ne se soucient guère de l'autre vie. Les hérésies toujours renaissantes de la Lombardie au XIII^e^ siècle, ces cathares qui ne se lassaient pas de se faire brûler, représentent de leur côté, on n'en peut douter, une protestation contre le règne absolu de l'Église, et une aspiration vers la liberté de conscience.

§ XIV.

Mais comment ces tendances hétérodoxes, qui travaillaient toute l'Europe au XIII^e^ siècle, arrivèrent-elles à se rattacher à l'arabisme et à se couvrir du nom d'Averroès, c'est ce dont il faut chercher l'explication à la cour des Hohenstaufen.

La prédilection de Frédéric II pour les Arabes, qui lui fut reprochée si amèrement par ses ennemis, tenait au fond même de ses vues et de son caractère[2]. L'idée dominante de ce grand homme fut la *civilisation* dans le sens le plus moderne de ce mot, je veux dire le développement noble et libéral de la nature humaine, en opposition à ce goût de l'abjection et de la laideur qui

1. Cesare Balbo, *Vita di Dante* (Torino, 1839), p. 92.

2. Voir à ce sujet une belle page de M. Villemain, *Tableau de la littérature au moyen âge*, X^e^ leçon.

avait séduit le moyen âge, la réhabilitation, en un mot, de tout ce que le christianisme avait trop absolument flétri du nom de *monde* et de vanités mondaines. Supérieur à Charlemagne lui-même par l'élévation avec laquelle il avait compris cet idéal, il vint se briser contre un obstacle invincible, les institutions religieuses de son siècle. On ne comprendra jamais tout ce qu'il y eut de colère dans le cœur de cet homme, quand de son palais de Capoue, entouré des merveilles qu'il avait créées, il voyait son œuvre arrêtée à quelques lieues de là par un évêque et des moines mendiants. Or, les Arabes, que Frédéric comptait en grand nombre parmi ses sujets des Deux-Siciles, répondaient bien mieux à ses vues. Il pouvait dire comme Philippe Auguste : « Heureux Saladin, qui n'avait point de pape! » Son insatiable curiosité, son esprit analytique, ses connaissances vraiment surprenantes devaient le rapprocher de cette race ingénieuse, qui représentait à ses yeux la liberté de penser, la science rationnelle. Il aimait les villes arabes de Lucera, de Foggia, avec leurs mosquées, leurs écoles, leurs bazars, et jusqu'à leurs sérails. Ce fut assurément un étrange spectacle que celui de cette croisade, où l'on vit l'union la plus cordiale régner entre l'empereur et le chef des infidèles, au grand dépit de leurs armées fanatiques. Le scandale fut au comble lors de la visite de Frédéric à Jérusalem. Il ne parut dans ce lieu, le plus saint de la chrétienté, que pour se moquer ouvertement du christianisme; le desservant de la mosquée d'Omar qui l'accompagnait raconte les plaisanteries par lesquelles cet étrange pèlerin marqua sa visite aux saints lieux. Il passait son temps à deviser de mathématiques et de philosophie avec les savants musulmans, et adressa au sultan des problèmes fort difficiles sur ces différentes

sciences : le sultan, de son côté, envoya en présent à l'empereur une sphère artificielle qui représentait les mouvements des cieux et des planètes [1]. Voilà ce qui se passait en Égypte, vingt ans avant que Louis IX rêvât une croisade dans un siècle déjà gagné par l'incrédulité.

La cour de Frédéric, et plus tard celle de Manfred, devinrent ainsi un centre actif d'arabisme et d'indifférence religieuse. Le cardinal Ubaldini, ami de Frédéric, professait ouvertement le matérialisme [2]. L'orthodoxie de Michel Scot et de Pierre des Vignes était fort soupçonnée. Les gens de mauvais aloi affluaient à cette cour. On y voyait des eunuques, un harem, des astrologues de Bagdad avec de longues robes et de grandes barbes [3], et des juifs richement pensionnés par l'empereur pour traduire les ouvrages de science arabe [4]. Tout cela se transformait dans la croyance populaire en relations coupables avec Astaroth et Belzébub :

> Amisit astrologos et magos et vates,
> Beelzebub et Astharoth, *proprios penates*,
> Tenebrarum consulens per quos potestates,
> Spreverat Ecclesiam et mundi magnates;

dit le poëte guelfe qui célèbre la victoire de Parme en 1248 [5].

Telle est sans doute l'origine de la tradition qui fait vivre les fils d'Averroès à la cour de Frédéric, tradition

1. *Bibl. des Croisades*, chroniques arabes par M. Reinaud, p. 426, 431 et suiv. — De Raumer, *Geschichte der Hohenstaufen*, t. III, 7es Buch, 5es und 6es Haupstuck.

2. Benvenuto d'Imola, ad *Inf.* cant. X, v. 120.

3. Muratori, *Script. rer. ital.*, t. XIV, col. 930-931.

4. Voy. ci-dessus, p. 148, et Krafft, *Codd. hebr. Vienn.*, p. 128. — De Rossi, *Codd. hebr.*, t. II, p. 37-38.

5. Apud Albert Beham, *Registrum epist.*, p. 128. (*Bibliothek des liter. Vereins*, Stuttgard, 1847.)

dont Gilles de Rome s'est fait l'écho. Le passage de cet auteur que nous avons rapporté plus haut (p. 202) a donné lieu à de graves méprises. On a dit que Gilles de Rome *avait vu* à la cour de Frédéric deux fils d'Averroès. Naudé, Vossius, Bayle et ceux qui les ont copiés, ont même supposé qu'il s'agissait de Frédéric Barberousse [1]. Or, Gilles de Rome ne fait que rapporter une tradition vague qu'il n'appuie pas de son témoignage, et cette circonstance *qui diebus nostris obiit* prouve évidemment qu'il s'agit de Frédéric II. La manière peu naturelle dont le passage en question est amené porterait même à croire que c'est une glose marginale, introduite dans le texte. Quoi qu'il en soit, ce bruit, trop facilement adopté, est en contradiction manifeste avec ce qu'Ibn-Abi-Oceibia nous apprend des fils d'Averroès. Les goûts arabes de Frédéric, son amour de la science, dénaturés par la haine des Mendiants et par cette suspicion naturelle qu'éprouve le peuple pour la science rationnelle, donnaient lieu aux rumeurs les plus étranges, aux calomnies les plus extravagantes [2].

1. Naudé, *Apologie*, p. 354 (Paris, 1625). — Bayle, *Dict. crit.*, art. *Averroès*, note A. — Jourdain, p. 150. — De Gérando, *Hist. comp.*, t. IV, p. 462.

2. On racontait des choses terribles de ses expériences : qu'il avait éventré des hommes pour étudier le phénomène de la digestion ; qu'il avait fait élever des enfants dans l'isolement, pour voir quelle langue ils parleraient d'abord. Ces pauvres petites créatures moururent, faute de chants pour les endormir ! Ses ménageries aussi déplaisaient fort aux mendiants et au peuple. — Cf. de Raumer, op. cit. p. 489 et suiv.

§ XV.

Le mouvement hétérodoxe du moyen âge se divise en deux courants bien distincts, dont l'un caractérisé par l'*Évangile éternel*, comprend les tendances mystiques et communistes qui, partant de Joachim de Flore, après avoir rempli le XIIe et le XIIIe siècle, avec Jean de Parme, Gérard de San Donnino, Ubertin de Casale, Pierre de Bruys, Valdo, Dolcino, les *frères du libre esprit*, se continuent au XIVe siècle par les mystiques allemands; et l'autre, se résumant dans le blasphème des *Trois Imposteurs*, représente l'incrédulité matérialiste, provenant de l'étude des Arabes et se couvrant du nom d'Averroès. Ce ne fut, il faut l'avouer, ni un hasard, ni un caprice de l'imagination populaire, qui établit une étroite connexité entre cette incrédulité et la philosophie musulmane. L'islamisme, sorti d'un mouvement très-réfléchi et relativement assez moderne, renfermait un fonds de naturalisme qui devait porter ses fruits [1]. Un livre comme celui de Schahristani, exposant avec impartialité l'état des sectes religieuses et philosophiques qui partagent le monde, en reconnaissant les bons côtés de chacune d'elles, n'était guère possible au moyen âge que dans le sein de l'islamisme. C'est une chose surprenante que la facilité avec laquelle la comparaison des religions s'offre à l'esprit des musulmans. « Les chrétiens, dit Aboulola, errent çà et là dans leur voie, et les musulmans sont tout à fait hors du chemin; les juifs ne sont plus que des momies, et les mages de Perse des rêveurs.... » « Jésus, dit-il ailleurs, est venu, qui a aboli la loi de Moïse; Mahomet l'a suivi, qui a introduit les cinq

1. Cf. Ch. Lenormant, *Questions historiques*, IIe part. p. 126 et suiv.

prières par jour. Dites-moi maintenant, depuis que vous vivez dans l'une de ces lois, jouissez-vous plus ou moins du soleil et de la lune[1]? » Les Soufis professaient la même indifférence : « Quand il n'y a plus de *moi* ni de *toi*, qu'importent alors la caaba du musulman, ou la synagogue du juif, ou le couvent du chrétien[2]? » Enfin, les historiens arabes parlent sans trop d'étonnement de peuples qui n'ont aucune religion, ou d'hommes qui, comme Batou et Tamerlan, se sont tenus en dehors de tous les cultes établis.

Le mélange des religions dans l'Andalousie devait inspirer des pensées analogues. De là sortit le déisme de Maimonide, et ce curieux livre *Khozari* où l'auteur fait argumenter l'un contre l'autre les théologiens des trois religions, juive, chrétienne et musulmane, et un philosophe. Nous avons vu l'expression hardie *loquentes trium legum* revenir souvent sous la plume d'Averroès. On ne peut douter que cette expression n'ait beaucoup contribué à la réputation d'incrédulité qui pesa sur lui durant tout le moyen âge. « Averroès, dit Gilles de Rome dans son *De Erroribus philosophorum*[3], renouvela toutes les erreurs du philosophe, mais il est bien moins excusable, parce qu'il attaque plus directement notre foi. Indépendamment des erreurs du philosophe, on lui reproche d'avoir blâmé toutes les religions, comme l'on voit par le II^e^ et le XI^e^ livre de la Métaphysique, où il blâme la loi des chrétiens et celle des Sarrasins, parce qu'elles admettent la création *ex nihilo*. Il blâme encore les religions au commencement

1. D'Herbelot, au mot *Aboulola*.

2. De Sacy, *Journ. des Savants*, janvier 1822, p. 12.

3. Cf. Append. II, et Possevini *Bibl. select.*, t. II, l. XII, cap. XXXVI et suiv.

du III[e] livre de la Physique; et, ce qu'il y a de pis, il nous appelle, nous et tous ceux qui tiennent pour une religion, *parleurs*, *bavards*[1], gens dénués de raison. Au VIII[e] livre de la Physique, il blâme encore les religions, et appelle les opinions des théologiens *fantaisies*, comme s'ils les concevaient par caprice et non par raison.» Deux pages plus loin, Gilles de Rome, résumant les théories hétérodoxes d'Averroès, lui fait dire : *Quod nulla lex est vera, licet possit esse utilis*. Nicolas Eymeric répète identiquement les mêmes accusations et les mêmes contre-sens[2].

On voit donc que ce n'est pas sans quelque raison que l'opinion chargea Averroès de la pensée criminelle du parallèle des religions et du mot des *Trois Imposteurs*. Cette pensée, qui poursuit comme un rêve pénible tout le XIII[e] siècle, était au moins le fruit des études arabes, et le résultat de l'esprit de la cour des Hohenstaufen. Elle éclot anonyme, sans que personne ose l'avouer; elle est comme la tentation, comme le Satan caché au fond du cœur de ce siècle. Adopté par les uns comme un blasphème, recueilli par les autres comme une calomnie, le mot des *Trois Imposteurs* fut entre les mains des Mendiants une arme terrible, toujours en réserve pour perdre leurs ennemis. Voulait-on diffamer quelqu'un, en faire dans l'opinion un nouveau Judas, il avait dit qu'il y a trois imposteurs.... et le mot restait comme un stigmate. Tous les ennemis des frères eurent bientôt prononcé ce

1. Gilles a pris pour une injure l'expression de *Lòquentes*, par laquelle les traducteurs latins ont rendu *Motecallemín* (théologiens).

2. Hic secutus est errores Aristotelis, et cum majori pertinacia defensavit... Vituperat legem christianorum et sectam Sarracenorum.... Vituperat nos christianos, asserens nos esse garrulatores et sine ratione nos moventes. — Pars II[a], quæst. 4[a]. (*Direct. Inquis.*, p. 174, sqq., Romæ, 1578.)

blasphème[1]. Les adversaires de Frédéric n'imaginèrent rien de mieux pour faire de ce prince le précurseur de l'antechrist[2]. « Ce roi de pestilence, écrit Grégoire IX, assure que l'univers a été trompé par trois imposteurs (*tribus baratoribus*) ; que deux d'entre eux sont morts dans la gloire, tandis que Jésus a été suspendu à une croix. De plus, il soutient clairement et à haute voix, ou plutôt il ose mentir au point de dire que tous ceux-là sont des sots qui croient qu'un Dieu créateur du monde et tout-puissant soit né d'une vierge. Il soutient cette hérésie qu'aucun homme ne peut naître sans le commerce de l'homme et de la femme. Il ajoute qu'on ne doit absolument croire qu'à ce qui est prouvé par les lois des choses et par la raison naturelle[3]. » Pour frapper davantage l'imagination populaire, le mot devint un *livre*. Averroès, Frédéric II, Pierre des Vignes, Arnauld de Villeneuve, Boccace, Pogge, Pierre Arétin, Machiavel, Symphorien Champier, Pomponat, Cardan, Bernardin Ochin, Servet, Guillaume Postel, Campanella, Muret, Jordano Bruno, Spinosa, Hobbes, Vanini ont été successivement les auteurs de ce livre mystérieux, que personne n'a vu (je me trompe, Mersenne l'a vu, mais en arabe!) qui n'a jamais existé[4]. Souvent le siècle ose à peine s'avouer à lui-même ses mauvaises pensées, et aime à les couvrir ainsi d'un nom emprunté, sur lequel il

1. Le P. Barletta, peu scrupuleux en fait de chronologie, suppose que c'est Porphyre qui, le premier, eut l'idée de comparer Moïse, Jésus et *Mahomet!* — Voy. *Menagiana*, t. IV, p. 286.

2. Gaudet se nominari præambulum Antichristi. Gregorii IX Epist. apud Labbe, *Concil.*, t. XIII, col. 1157.

3. *Ibid.* Mathieu Paris a répété les mêmes accusations. (T. IV, p. 499, 524, trad. Huillard-Bréholles.)

4. Voir la dissertation de La Monnoie dans le *Menagiana*, t. IV, p. 283-312.

décharge ensuite ses malédictions, pour l'acquit de sa conscience.

C'est le même procédé qui présida à la formation de la légende de l'Averroès incrédule. Il y a trois religions, avait dit cet impie, dont l'une est *impossible*, c'est le christianisme; une autre est une religion d'enfants, c'est le judaïsme; la troisième une religion de porcs, c'est l'islamisme[1]. Puis chacun glosait à sa manière, et faisait dire à Averroès ce qu'il n'osait dire en son propre nom. Pourquoi la religion chrétienne une *religion impossible?* La grande pierre de scandale, le mystère devant lequel la raison même domptée s'est toujours écriée : Éloignez de moi ce calice! l'Eucharistie, apparaissait alors à la conscience ébranlée. Averroès a appelé la religion chrétienne une religion impossible *à cause de l'Eucharistie.* Un jour, racontait-on, ce mécréant entra dans une église chrétienne. Il y vit les fidèles qui se nourrissaient de leur Dieu. « Horreur! s'écria-t-il, y a-t-il au monde une secte plus insensée que celle des chrétiens, qui mangent le Dieu qu'ils adorent[2] ? » C'est de ce moment que le malheureux cessa de croire à aucune religion, et dit, en parodiant le mot de Balaam[3]: *Que mon âme meure de la mort des philosophes !* D'autres faisaient parcourir à Averroès tous les degrés de l'incrédulité. Il avait commencé par être chrétien, puis il se fit juif, puis musulman, puis renonça à toute religion[4]. C'est alors qu'il

1. Cf. Bayle, *Dict.*, art. *Averr.*, note H, — *Menagiana*, t. IV, p. 378. — Brucker, t. III, p. 109.

2. Il y avait ici peut-être une réminiscence de Cicéron : « Ecquem « tam amentem esse putas, qui illud quo vescatur Deum credat esse? » (*De nat. Deor.*, l. III, cap. XVI.)

3. Moriatur anima mea morte justorum. (Num. 23, 10.)

4. Anton. Sirmundus, *De Immortalitate animæ*, p. 29.

écrivit le livre des *Trois Imposteurs*. Chacun faisait Averroès interprète de son doute et de son incrédulité. Il ne croyait pas à l'Eucharistie, disaient les uns; il ne croyait pas au diable, disait un autre[1]; il ne croyait pas à l'enfer, soutenait un troisième. Averroès devint ainsi le bouc émissaire sur lequel chacun déchargea sa pensée incrédule, *le chien enragé qui, poussé par une fureur exécrable, ne cessait d'aboyer contre le Christ et contre la foi catholique*[2].

A quelle époque rapporter la formation de cette singulière légende? On n'en trouve aucune trace bien caractérisée ni dans Albert ni dans saint Thomas. Au contraire, Gilles de Rome, Raymond Lulle, Duns Scot, Nicolas Eymeric, les peintures d'Orcagna, de Traini, de Gaddi, nous représentent déjà Averroès comme le maître de l'incrédulité. Duns Scot l'appelle sans cesse *ille maledictus Averroes*[3]. L'épithète d'*impossible*, qu'Averroès, selon la légende, appliquait au christianisme, se trouve déjà mentionnée dans Raymond Lulle comme un des blasphèmes des averroïstes[4]. Il est donc probable que la plupart de ces récits prirent naissance vers l'an 1300. Pétrarque avait certainement en vue les apophthegmes impies qu'on attribuait au philosophe arabe, quand il parle de l'intention qu'il avait eue de le réfuter, en *rassemblant de tous côtés ses blasphèmes*[5]. Gerson ne le désigne que par ces mots : le *maudit*, l'*aboyeur enragé*,

1. Naudé, *Apologie*, p. 320.

2. « Canem illum rabidum Averroem, qui furore actus infando, contra Dominum suum Christum, contraque catholicam fidem latrat. » Petrarch. *Epist. sine titulo*, p. 656.

3. In IV Sentent., Dist. 43, quæst. 2.

4. *Acta SS. Junii*, t. V, p. 667.

5. Collectis undique blasphemiis ejus (l. c.).

l'*ennemi le plus acharné des chrétiens*[1], et lui attribue expressément le blasphème sur les trois religions et sur l'Eucharistie[2]. Benvenuto d'Imola commentant le chant IV de l'Enfer, s'étonne que Dante ait pu placer dans un séjour honorable, sans châtiment sévère, un impie comme Averroès, qui fut le plus orgueilleux des philosophes, frappa toutes les religions du même mépris, et regarda le Christ comme le moins habile des imposteurs, puisqu'il n'avait réussi qu'à se faire crucifier[3].

§ XVI.

C'est surtout dans la peinture italienne du moyen âge qu'apparaît avec originalité ce rôle d'Averroès, envisagé comme représentant de l'incrédulité. L'enseignement scolastique des dominicains avait tellement pénétré toute la culture intellectuelle du temps que l'art même y empruntait ses sujets et ses personnages. Le chapitre de Santa Maria Novella est, à cet égard, un monument unique, une Somme de saint Thomas en peinture. Ambrogio Lorenzetti était à la fois l'honneur de l'école siennoise et savant scolastique. La scolastique était partout. Au Campo Santo de Pise, Buffalmaco (d'autres disent Pietro d'Orviète) représente les cercles mystiques des intelligences mondaines, selon le système de Ptolémée et de l'Aréopagite. A Padoue, c'est la science occulte et mystérieuse de Pierre d'Abano qui inspire les

1. Maledictus iste.... Adversarius noster procacissimus. — *Tract. in Magnificat*. Opp., t. IV, col. 401, 438. (Antverp. 1706.)

2. Cognitum est quid latrator iste demens evomuerit adversus leges omnes, quod malæ sunt, Christiana vero pessima, quæ Deum suum quotidie comedit. (*Ibid.*, col. 400.)

3. Ms. bibl. nat. 4146, suppl. fr., fol. 25. — Le commentaire anonyme 7002[4] (Bibl. nat.) répète à peu près les mêmes observations.

fresques alchimiques et astrologiques de la vaste salle *della Ragione*, et celles de Guariento aux Ermites, plus bizarres encore. A Sienne, Taddeo Bartolo représente au palais *della Signoria* les grands philosophes de l'antiquité, Aristote, Caton d'Utique, Curius Dentatus; la philosophie trouvait sa place jusque dans les célèbres mosaïques en clair-obscur du Dôme : Hermès Trismégiste y présente son *Pimandre* à un chrétien et à un païen qui l'acceptent également; la Vertu est assise sur une montagne escarpée que gravissent avec effort Socrate et Cratès. L'école pérugine suivit les mêmes traditions : ce sont encore les philosophes de l'antiquité qui figurent sur les murs de l'admirable salle du *Cambio* de Pérouse, et au moment même où la peinture renonce à toutes les habitudes du moyen âge, Raphael résume encore, avec moins de naïveté sans doute, toutes les idées philosophiques de son temps dans l'École d'Athènes.

La première peinture où figure Averroès est l'enfer d'André Orcagna, au Campo Santo de Pise, exécuté vers l'an 1335[1]. Le drame de l'autre vie, le jugement dernier et les trois états des âmes au delà de la tombe, étaient devenus le cadre de toutes les conceptions religieuses, philosophiques, poétiques, satiriques de l'Italie du moyen âge. Pise, Florence, Assise, Orvieto, Bologne, Ferrare, Padoue avaient leur enfer ou leur jugement dernier, plein d'allusions locales et des malices personnelles du peintre. Dans celui du Campo Santo, les rémi-

1. Cette singulière composition fut gravée dans les premiers temps de l'imprimerie, et servit peut-être de frontispice aux plus anciennes éditions de la *Divine Comédie*, avec l'inscription suivante : *Questo è l'inferno del Campo Santo di Pisa*. Cette estampe importante, parce qu'on y voit l'œuvre d'Orcagna telle qu'elle était avant les retouches de Sollazzino en 1530, se trouve dans la *Pisa illustrata* de Alessandro da Morrona (t. II, 2e édit.).

niscences de Dante sont incontestables. On ne peut dire toutefois qu'Orcagna s'y soit proposé, comme il le fit plus tard à Santa Maria Novella et à Santa Croce, de reproduire toute la topographie dantesque, prise comme une révélation géographique du pays d'outre-tombe. Si la division en *bolge* rappelle la *Divine Comédie*, le détail des catégories infernales est loin de correspondre à celles d'Alighieri[1]. Parmi ces *bolge*, les deux qui occupent le compartiment supérieur sont destinés aux orgueilleux, et les orgueilleux par excellence ce sont les hérétiques. Arius paraît le premier, suivi de ses sectateurs; puis viennent les mages et les devins, Érigone à leur tête; puis les simoniaques. Mais la *bolgia* de droite semble réservée à des supplices plus exquis, et les trois personnages qui y sont tourmentés sortent évidemment de la plèbe des damnés[2]. C'est d'abord Mahomet, coupé en pièces par les démons, qui dévorent sous ses yeux les tronçons de ses membres; puis l'Antechrist, écorché vif; puis un troisième personnage couché à terre, serré dans les plis d'un serpent et caractérisé par son turban et sa longue barbe : c'est AVERROÈS[3].

Ainsi *Mahomet*, l'*Antechrist*, *Averroès*, voilà les trois noms sur lesquels Orcagna, interprète des idées de

1. Cette idée de catégories infernales se retrouve dans les représentations figurées de tous les peuples. Voy. l'enfer ruthénique reproduit par d'Agincourt, *Hist. de l'art*, peinture, planche CXX, et le cycle de Yama représenté dans une ancienne peinture tibétaine du Musée Borgia. (Paulin de Saint-Barthélemy, *Systema brahmanicum*, p. 177, et tab. XXIII.)

2. Des inscriptions ne laissent aucun doute sur les personnages que le peintre a voulu représenter.

3. G. P. Lasinio, *Pitture a fresco del Campo Santo di Pisa* (Firenze, 1832), tav. XV, pag. 17.—G. Rosini, *Lettere pittoriche sul Campo Santo* (Pisa, 1810), p. 50-51. — G. Rosini, *Storia delle pittura italiana* (Pisa, 1840), t. II, p. 80 et suiv. — Vasari, *Vies des peintres* (trad. Leclanché), t. Ier, p. 394, — Ampère, *Voyage Dantesque*, p. 219.

son temps, décharge tout l'odieux de la mécréance. Il faut se rappeler que Dante n'a vu dans Mahomet que l'auteur d'un schisme et dans l'islamisme qu'une secte arienne[1]. Averroès représente évidemment à côté du faux prophète l'incrédule blasphémateur, celui qui a osé envelopper dans une triple injure la religion de Moïse, du Christ et de Mahomet.

Ce rôle, on le voit, n'est nullement dans la tradition de Dante. Dante avec une remarquable tolérance avait placé le philosophe arabe, celui qu'il avait si vivement combattu, dans une région de paix et de mélancolique repos, parmi ces grands hommes,

Spiriti magni,
Che di vederli in me stesso n' esalto.

Ici, au contraire, Averroès n'est plus que le compagnon de supplices de l'Antechrist. La même donnée se retrouverait sans doute dans d'autres Enfers de la même époque. L'église de Saint-Pétrone à Bologne offre, dans une de ses chapelles, une composition attribuée à Buffalmaco, et très-analogue à celle du Campo Santo[2]. Ma curiosité fut vivement éveillée lorsqu'en examinant cette peinture, je vis figurer d'un côté Mahomet, de l'autre un

1. *Inferno*, cant. XXVIII, 11. — Ozanam, *Dante*, p. 189.

« Qui fuit hæresiarcha, potentior Arrio. »

(Poëme sur la vict. des Pisans; Edel. du Méril, *Poésies populaires lat.*, t. II, 1847, p. 248.) — « Unde verius hæretici quam Sarraceni nominari deberent. » (Oliv. Scholast., *Hist. damiatina*, apud Eccard, *Corpus hist. med. ævi*, t. II, p. 1409-10.) Cf. Jac. de Vitriaco, ed. Bongars, l. III, p. 1137.

2. On voit au musée de Bologne une reproduction exacte mais très-réduite de la fresque de Saint-Pétrone, reproduction que l'on attribue aussi à Buffalmaco.

personnage dont le nom n'offrait plus qu'une initiale, et cette initiale était précisément celle du nom d'Averroès. Mais, ayant fait apporter une échelle pour examiner de plus près la trace des lettres effacées, je reconnus le mot *Apostata*[1].

Le rôle d'Averroès n'est pas moins caractérisé dans un autre ordre de compositions, inspirées par les dominicains, je veux dire les *disputes de saint Thomas*, où le commentateur figure invariablement parmi les hérésiarques renversés aux pieds du maître scolastique. C'est dans l'église Sainte-Catherine, à Pise, toute resplendissante de saint Thomas, à côté de la chaire où le docteur angélique a, dit-on, enseigné, que se trouve le plus curieux monument de ce thème si cher aux écoles de Pise et de Florence[2]. Ce tableau, qui a dû être exécuté vers 1340[3], a pour auteur Francesco Traini, l'un des meilleurs peintres du XIV^e^ siècle. Au centre du tableau, au milieu de faisceaux de lumière, se détache dans de fortes

1. A côté, se trouve un autre personnage appelé *Nichola*.... C'est le chef de l'hérésie des nicolaïtes, que l'on confondit au moyen âge avec Mahomet. Cf. Bayle, art. *Mahomet*, note X.

2. M. G. Rosini, de Pise, a le premier relevé l'importance de ce tableau. On peut en voir une très-belle reproduction dans les planches qui accompagnent son Histoire de la peinture italienne (tavola XX). — Cf. *Storia della pitt. italiana*, t. II, p. 86 et suiv. — Vasari l'a décrit avec une extrême inexactitude (*Vies des peintres*, t. I^er^, p. 387). Sous les pieds de saint Thomas, dit-il, on voit *Sabellius*, *Arius* et *Averroès*, avec leurs livres déchirés. Il y a eu évidemment chez Vasari une confusion de souvenirs avec la fresque de Taddeo Gaddi à la chapelle des Espagnols. Da Morrona (*Pisa illustrata*, ed. 2^a^, III, 106), Lanzi (*Storia pittoresca dell' Italia*, t. I^er^, p. 82), et M. Valery (*Voyages en Italie*, l. XI, chap. VII), ont répété les mêmes erreurs. M. Ampère est beaucoup plus exact (*Voyage Dantesque*, p. 222). Voy. aussi M. Poujoulat, *Toscane et Rome*, lettre IV.

3. Voir les recherches de M. Bonaini de Pise, sur Traini, dans les *Annali delle università toscane*, t. I^er^ (1846), p. 429 et suiv.

proportions la tête de saint Thomas, très-conforme au type reçu. Vasari prétend même que les frères prêcheurs de Pise firent venir pour Traini le portrait de saint Thomas de l'abbaye de Fosseneuve, où il était mort, en 1274. C'est bien *le bon frère Thomas*, ce gros dominicain à la face bouffie, *le bœuf muet de Sicile*, ruminant quelque article de sa Somme. Au haut du tableau, Dieu, source de toute lumière, entouré de séraphins, répand ses rayons sur Moïse, les évangélistes, saint Paul, suspendus dans les nues. Tous ces rayons se réfléchissent sur le front de saint Thomas, qui reçoit, en outre, trois rayons directs de Dieu. Des deux côtés du tableau, un peu au-dessous de la tête resplendissante du docteur angélique, apparaissent Platon et Aristote. Platon tient en main le Timée; Aristote, le livre de l'Éthique, et, de chacun de ces livres, un filet d'or remonte vers la face de saint Thomas, et s'y confond avec les flots de lumière divine qui viennent d'en haut. Saint Thomas, assis dans sa chaire, tient en main le volume des saintes Écritures, ouvert sur ces mots : *Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur* IMPIUM (Prov. XVIII, 7)[1]. Sur ses genoux sont répandus ses divers ouvrages, et de même que la tête du saint servait de point de réunion à tous les rayons lumineux partant de Dieu, de Moïse, des évangélistes, de saint Paul, de Platon, d'Aristote, ses volumineux écrits servent de point de départ à une autre série de rayons qui vont se répandre sur tous les docteurs de l'Église groupés des deux côtés à ses pieds[2]. Un seul rayon semble s'égarer

1. Ces mots sont les premiers de la *Summa contra gentiles.*

2. Ici est la plus grave erreur de la plupart de ceux qui ont décrit ce tableau. Quelque bizarre qu'il puisse paraître de voir saint Thomas illuminer les docteurs de l'Église, il est tout à fait certain que les rayons qui

sur un personnage isolé au-devant du tableau, et renversé aux pieds de saint Thomas. Ce personnage, cet impie que *détestent les lèvres* du docteur, c'est Averroès[1]. Il est là dans l'attitude d'une méditation orgueilleuse, se relevant péniblement sur son coude, irrité, maugréant, comme un impie qu'il est, brouillé avec Dieu et avec les hommes. Son Grand Commentaire est à côté de lui, ouvert, mais renversé sur la face, et comme transpercé par le rayon qui émane de saint Thomas.

Tel est ce tableau, arrivé intact jusqu'à nous à travers cinq siècles, et que l'on pourrait appeler le monument le plus original de la peinture philosophique au moyen âge, si l'art, la religion, la science et le plaisir n'avaient créé Santa Maria Novella, ce charmant résumé de la vie florentine, avec ses souvenirs poétiques, artistiques, scientifiques et galants.

Ici encore, entre Pampinea et Marsile Ficin, Ginevra de' Benci et Savonarole, nous allons retrouver Averroès sacrifié au triomphe de saint Thomas. Santa Maria Novella est une église dominicaine, et le plus insigne monument de l'influence que les frères prêcheurs ont exercée dans Florence jusqu'au jour où ils arrivèrent à la gouverner par frà Girolamo et Domenico da Pescia. C'est ce triomphe de l'ordre de Saint-Dominique que Taddeo Gaddi et Simone Memmi ont entrepris de représenter dans la salle capitulaire attenante à l'église, et

partent des genoux sont émis par le saint. M. Rosini se trompe d'un autre côté en supposant que les rayons de Platon et d'Aristote partent de saint Thomas ; car les rayons de la tête sont tous convergents. Il faut aussi remarquer que le rayon qui vient frapper le Grand Commentaire, n'est pas un rayon illuminateur, mais un reproche, une réfutation. Ce qui le prouve c'est que le rayon frappe le dos du Grand Commentaire, tandis que tous les autres rayons partent du livre ouvert de face.

1. Son nom est écrit à côté de lui : *Averrois.*

connue aujourd'hui sous le nom de *Cappellone degli Spagnuoli* [1].

Autour de l'Église universelle figurée par Santa Maria del Fiore, Cimabue, Giotto, Arnolfo, Pétrarque, Laura, la Fiammetta, devenus des symboles comme Béatrix, représentent les attributs de l'Église militante. Aux pieds du pape est le troupeau des fidèles; deux chiens, représentant l'ordre de Saint-Dominique (*Domini cani*), veillent à sa garde. Des loups (les hérétiques) assaillent le troupeau; mais les *chiens du Seigneur* tachetés de noir et de blanc (couleurs des dominicains) les déchirent à belles dents. A côté de la poursuite des hérétiques, est figurée l'œuvre plus pacifique de la prédication. Ici les hérétiques (des averroïstes peut-être) soumis et vaincus se jettent à genoux, et déchirent leurs livres avec toutes les marques de la pénitence. Au-dessus de l'Église militante, le calme de la triomphante. L'âme, représentée par un enfant qu'une femme entraîne par la main, y monte peu à peu par le détachement. Au-dessus, la gloire et les joies du ciel.

Memmi a représenté dans cette admirable fresque le triomphe théologique de saint Dominique; Gaddi a essayé de figurer vis-à-vis le triomphe philosophique de son ordre, par la grande maîtrise de saint Thomas. Le docteur angélique occupe le centre du tableau; sa chaire

1. Gaddi exécuta la fresque où figure Averroès de 1337 à 1340, quelques années après qu'Orcagna eût représenté le Commentateur au Campo Santo, et peut-être l'année même où fut peint le tableau de Traini à Pise. Les fresques de Memmi et de Gaddi, à la chapelle des Espagnols, ont été reproduites par M. Rosini dans les planches qui accompagnent son Histoire de la peinture italienne (tavola XIII et XV). Voy. le texte, t. II, p. 96 et suiv. — Vasari, t. I^er^, p. 357. — D'Agincourt, peinture, pl. CXXII, p. 136 de la table des planches, et p. 111 du texte. — Ampère, *Voyage Dantesque*, p. 238. — Valery, l. X, chap. XIII.

domine toutes les autres. A ses côtés siége une honorable et belle compagnie; ce sont dix personnages de l'Ancien et du Nouveau-Testament, Moïse, Isaïe, Salomon, le roi David, Job, les évangélistes, saint Paul. A ses pieds, sur une sorte de *proscenium*, comme indignes de figurer en un si noble chœur, sont les hérétiques qu'il a écrasés, Arius, Sabellius, Averroès, plongés dans une sorte de rêverie morose, comme des gens mécontents de la vérité, et auxquels la réfutation n'enlève pas leur orgueil. Averroès, comme dans le tableau de Traini, est caractérisé par le turban et s'appuie sur son Grand Commentaire. Au-dessous, Gaddi a figuré sur deux lignes les sept sciences profanes et les sept sciences sacrées, avec leur principal représentant : la Grammaire et Priscien, la Rhétorique et Cicéron, la Dialectique et Zénon, la Musique et Tubalcaïn, l'Astronomie et Atlas, la Géométrie et Euclide, l'Arithmétique et Abraham tenant l'abaque. Puis le Droit civil et Justinien, le Droit canon et Clément V, la Théologie pratique et Pierre Lombard, la Théologie spéculative et saint Denys l'Aréopagite, Boèce et la Théologie démonstrative avec son triangle (représentant les trois termes du syllogisme), saint Jean Damascène et la Théologie contemplative, saint Augustin et la Théologie scolastique, tenant en main l'arc de la controverse[1].

Telle est cette composition grandiose, où avec un art merveilleux Gaddi a su grouper tous les éléments philosophiques de son siècle. Averroès y garde son

1. Dans la fresque récemment découverte au Puy, et représentant également les sept arts, la Logique tient en main un lézard ou un scorpion. Comparez des représentations analogues qui se voient à Palma sur le tombeau de Raymond Lulle, et qui ont été reproduites par les Bollandistes (30 juin).

rôle : là comme partout il représente l'hérétique, l'homme mal pensant, renversé aux pieds de la rigueur scolastique et orthodoxe de l'école dominicaine. Du reste la donnée de la dispute de saint Thomas se continua longtemps encore dans l'école de Pise. Plus d'un siècle après Traini et Gaddi, au moment où Pise se relève de ses désastres, nous retrouvons le même sujet sous le pinceau du décorateur immortel du Campo Santo, Benozzo Gozzoli. Ce tableau, qui autrefois était placé au dôme de Pise, derrière le siége de l'évêque, est maintenant au musée du Louvre[1] Il est évident que Gozzoli s'est proposé de reproduire trait pour trait l'idée du tableau de Traini. La disposition et les personnages sont identiques : saint Thomas au centre, ses ouvrages sur ses genoux, dans sa main un livre ouvert sur cette terrible menace : *Labia mea detestabuntur impium*[2], au haut, le Christ, les évangélistes, Moïse, saint Paul; des deux côtés, Platon et Aristote; au-dessous, le pape et les docteurs illuminés par saint Thomas[3]; à ses pieds, un personnage étendu tout de son long, et feuilletant un gros livre.

Une tradition constante a vu jusqu'ici dans le personnage renversé que saint Thomas semble repousser hors du plan du tableau, Guillaume de Saint-Amour. En

1. C'est le second tableau à gauche en entrant dans la grande galerie, n° 233. Le tableau est sur bois, à détrempe, et formait le panneau d'une armoire. Voy. Vasari, t. III, p. 90.

2. On lit sur l'autre feuillet du livre l'axiome nominaliste : *Multitudinis usum in rebus nominandis sequendum philosophi censent communiter;* et aux deux côtés de saint Thomas : *Vere hic est lumen Ecclesiæ. — Hic adinvenit omnem viam disciplinæ.*

3. Gozzoli a renoncé aux filets d'or qui, dans le tableau de Traini, représentent la marche des rayons de lumière, et donnent à son tableau une physionomie si caractérisée.

effet, nous avons vu que Guillaume joue dans la légende de saint Thomas un rôle parallèle à celui d'Averroès, et est comme lui sacrifié au triomphe du docteur dominicain. Il semble d'ailleurs que le peintre ait eu l'intention de représenter dans la partie inférieure de son tableau l'assemblée d'Anagni de 1256, présidée par Alexandre IV, et où fut condamnée la doctrine de l'Université de Paris sur la pauvreté monastique. Les personnages qui y figurent, outre le docteur angélique, sont saint Bonaventure, Jean des Ursins, Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand, Humbert de Romans [1]. Toutefois le rapprochement des peintures de Pise et de Florence dont j'ai parlé plus haut, ne permet pas, ce me semble, de douter qu'ici encore le maudit ne soit Averroès. Et d'abord le personnage de Gozzoli, comme l'Averroès de Traini, porte le turban, et le gros volume qu'il a entre les mains ressemble bien plus au Grand Commentaire qu'aux petits livres de Guillaume de Saint-Amour. En outre, il est évident que Gozzoli n'a obéi dans ce tableau à aucune inspiration vivante, qu'il s'est proposé simplement de reproduire avec quelques variantes le tableau de Traini; comment supposer qu'il ait modifié une tradition dont il n'avait pas le sens primitif, et qu'il ait introduit dans son œuvre un personnage tout à fait étranger à l'école de Pise, et que probablement lui-même ne connaissait pas? Il y a là une impossibilité pour celui qui connaît les lois de la tradition iconographique au moyen âge.

Quelle a pu être l'origine de ce thème si longtemps conservé par les écoles de Pise et de Florence? On a supposé que Gaddi n'avait fait que réaliser en peinture

1. Voir le catalogue des tableaux du Louvre. École italienne, par M. Villot, p. 86.

à Santa Maria Novella les idées que lui avait communiquées frà Domenico Cavalca. On ne peut douter au moins, en voyant Averroès jouer exactement le même rôle dans trois peintures exécutées sur un même point et presque la même année (de 1335 et 1340)[1], qu'Orcagna, Traini, Gaddi n'aient puisé leur inspiration à une même source. Or cette source, peut être déterminée avec certitude; c'est la légende de Guillaume de Tocco. On se rappelle que Guillaume, énumérant les hérétiques vaincus par saint Thomas, met au premier rang Averroès. Les peintres recevaient des moines un *libretto* qui leur traçait le plan de la composition, avec les personnages qui y devaient figurer, et ce canevas écrit n'était ordinairement que la reproduction de la légende qui avait cours. La canonisation de saint Thomas, qui eut lieu en 1323, et à laquelle Guillaume de Tocco eut une grande part, avait vivement tourné l'attention de ce côté[2]. Je n'hésite donc pas à voir dans la légende de Guillaume l'origine du rôle que joue Averroès dans les disputes de saint Thomas. Quant à sa place dans l'enfer d'Orcagna, peut-être Raymond Lulle, qui à deux reprises séjourna à Pise, et qui en 1307 y termina son *Ars brevis*[3], ne fut-il pas étranger à cette conception.

§ XVII.

Ainsi, dans toute la philosophie scolastique, Averroès soutient un double personnage. D'un côté, c'est l'Aver-

1. Un autre tableau de Pise, de Getto di Jacopo, l'un des derniers peintres de l'école pisane, représente la dispute de saint Thomas sur le mystère de l'Incarnation (Rosini, t. II, p. 181). Il m'a été impossible de le voir, et je ne puis dire si Averroès y figure.

2. *Acta SS. Martii*, t. I, p. 666 et sqq.

3. *Acta SS. Junii*, t. V, p. 647-48.

roès qui a fait le *Grand Commentaire*, l'interprète par excellence du philosophe, respecté même de ceux qui le combattent; de l'autre, c'est l'Averroès du Campo Santo, le blasphémateur des religions, le père des incrédules. Il peut d'abord sembler étrange qu'à une époque de foi absolue, ces deux rôles ne se soient pas exclus l'un l'autre, et qu'un même homme ait pu être à la fois le maître classique des écoles catholiques et le précurseur de l'Antechrist. Mais en général le moyen âge ne se faisait aucun scrupule de demander des leçons de philosophie à ceux que sa foi l'obligeait de damner. La profonde séparation que l'on établissait entre la philosophie et la révélation, laissait croire que des païens avaient pu surpasser les chrétiens en lumières naturelles. L'historien ne doit pas être plus surpris de voir des évêques, peut-être même un pape, sortir de l'école de Tolède, que l'archéologue ne l'est, quand il trouve dans les trésors du moyen âge des ornements ecclésiastiques faits d'étoffes arabes et couverts de sentences du Coran.

C'est surtout au XIV^e^ siècle que l'autorité du *Commentaire* devint absolue et incontestée. Au XIII^e^ siècle, Averroès reste encore dans l'opinion au-dessous d'Avicenne. Humbert de Prulli, en 1291, énumérant les commentateurs qu'il a mis à profit pour son exposition de la Métaphysique, ne le place qu'au quatrième rang [1]. Durant le XIV^e^ et le XV^e^ siècle, au contraire, Averroès est le *commentateur* par excellence, le seul que l'on copie, le seul que l'on cite. Pétrarque le regarde comme le premier, le seul peut-être qui ait commenté les œuvres complètes d'un auteur ancien [2]. Patrizzi l'envisage comme

1. *Hist. litt. de la Fr.*, t. XXI, p. 88 et 89.
2. *De sui ipsius et mult. ignor.*, Opp. t. II, p. 1053.

le père de toute la scolastique et le seul commentateur que le moyen âge ait connu[1]. Quand Louis XI entreprend, en 1473, de régler l'enseignement philosophique, la doctrine qu'il recommande est celle d'*Aristote et de son commentateur Averroès, reconnue depuis longtemps pour saine et assurée*[2]. Dans une lettre datée d'Haïti (octobre 1498), Christophe Colomb nomme Avenruyz, d'après une citation de Pierre d'Ailly, comme un des auteurs qui lui ont fait deviner l'existence du Nouveau Monde[3].

On a pu remarquer qu'au XIII[e] siècle ce n'est pas sans quelque peine que nous avons reconnu les averroïstes. Les réfutations de l'école dominicaine, les fureurs de Raymond Lulle nous ont seules révélé leur existence. Il serait impossible de désigner nommément un seul des maîtres qui avouaient ces doctrines. Il n'en est plus de même au XIV[e] siècle. Nous y trouvons une école qui porte bien décidément pour drapeau le nom d'Averroès; ce groupe philosophique, qu'on doit envisager comme l'antécédent naturel de l'école de Padoue, présente des caractères suffisamment arrêtés : substitution du Commentaire d'Averroès comme texte des leçons aux traités d'Aristote; innombrables *questions* sur l'âme et sur l'intellect; manière abstraite, pédante, inintelligible[4].

1. *Discuss. Peripat.*, t. I[er], l. XIII, p. 106. (Venet., 1571.)

2. Statuimus et edicimus quod *Aristotelis doctrina ejusque commentatoris Averroys*.... aliorumque realium doctorum, quorum doctrina retroactis temporibus sana securaque comperta est, tam in sacræ theologiæ quam artium facultatibus, deinceps more consueto legatur, doceatur, dogmatizetur, discatur et intimetur. — *Ordonn. des rois de France*, t. XVII, p. 610. — Cf. du Boulay, t. V, p. 708.

3. Navarete, *Coleccion de viages y descubrimientos*, t. I[er], p. 261. (Madrid, 1825.)

4. C'est cette école que Patrizzi avait en vue quand il parle ainsi de la

Le carme Jean de Baconthorp (mort en 1346), est le personnage le plus marquant de cette école. Son nom paraît toujours accompagné de l'épithète de *prince des averroïstes*[1]. Baconthorp fut provincial des carmes en Angleterre, et devint le *docteur* de son ordre, comme saint Thomas était celui des dominicains, Duns Scot, celui des franciscains, Gilles de Rome, celui des augustins. Par lui l'averroïsme devint traditionnel dans l'école des carmes. Nous voyons en effet que, dans les premières années du XVIII^e^ siècle, un religieux de cet ordre, Joseph Zagaglia de Ferrare, eut l'idée de renouveler la méthode de Baconthorp, et de l'appliquer à la théologie[2]. Baconthorp, du reste, cherche moins à soutenir les doctrines hétérodoxes de l'averroïsme qu'à en pallier l'hétérodoxie. Il rejette l'unité de l'intellect, mais après avoir montré préalablement combien les arguments de saint Thomas et de Hervé Nedellec sont peu concluants contre le vrai sentiment d'Averroès. Averroès n'a pas prétendu établir comme vraie et démontrée une hypothèse qui serait en contradiction avec ses propres principes. Ce n'a été de sa part qu'une fiction, un exercice de logique, une thèse proposée à la discussion et susceptible de mettre en lumière d'autres vérités[3]. Les théories

seconde génération des docteurs scolastiques : « Ingens ab his philosophorum numerus ac successio manavit, quæ in Aven Roicis hypothesibus habitavit.... Inde dubitationum ac quæstionum sexcentorum millium numerus manavit. » (*Discuss. Perip.*, t. I^er^, l. XIII, p. 106. Venet., 1571.)

1. *Averroistarum princeps dictus. Bibliotheca carmelitana* (Aurelianis, 1752), col. 743. — Omnes Averrois sententias mordicus tenuit, et illius scholæ suo tempore quasi princeps haberi voluit. (Pits, *De ill. Angl. script.*, p. 451. — Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. IV, p. 995. — Naudé, *Apologie des grands hommes*, p. 496. Paris, 1625.)

2. *Mém. de Trévoux*, 1713, p. 1661.

3. Quomodo commentator viliter defecit in hoc in philosophia. Et

averroïstes de la perception des substances séparées, des intelligences célestes, de l'influence du ciel sur les choses sublunaires, de l'éternité du monde[1], sont en général expliquées dans le sens le plus adouci. C'est par le grand usage qu'il fait d'Averroès et par l'autorité qu'il lui accorde, bien plus que par sa doctrine, que Baconthorp mérita d'être considéré comme le représentant de l'averroïsme au XIV[e] siècle, et d'être adopté comme classique dans l'école de Padoue. Nous verrons plus tard le singulier mensonge que cette réputation a inspiré à Vanini.

Walter Burleigh doit être rangé dans le même groupe philosophique. Zimara le cite fréquemment comme un averroïste[2], et en effet il fut fort copié à Venise et à Padoue durant le XV[e] siècle[3]. Pierre Auriol et toute la fastidieuse scolastique du XIV[e] et du XV[e] siècle, Pierre de Tarentaise, Nicolas Bonnet, Gabriel Biel; l'école okkamiste surtout, Buridan, Marsile d'Inghen, appartiennent au même type. La pensée n'a plus désormais assez d'originalité pour établir une classification entre ces maîtres, suffisamment rapprochés par leur physionomie pâle et terne.

L'averroïsme n'est en un sens que le caractère de cette scolastique épuisée des *Quæstiones* et des *Quodlibeta*, qui se traîne en expirant péniblement de vieillesse et de nullité jusqu'à l'apparition de la philosophie moderne.

arguo contra opinionem in se, probando videlicet quod non solum erravit in se, sed erravit contra principia philosophiæ.... Nullus debet reputare istam opinionem esse veram, quam ipsemet opinans non reputat nisi fictionem, et solum ponit eam propter exercitium, ut veritas completius inquiratur. In II Sent. Dist. XXI. (Cremonæ, 1618.)

1. In II Sent. Dist. I. — *Quæst. quodl.*, l. I, *quæst.* 14; l. II, *quæst.* 7.

2. *Burleius et alii averroistæ.* (*Solut. contrad.*, f. 188.)

3. Cf. Minciotti, *Catal. dei codd. mss. di S. Antonio di Padova*, p. 97, 98, 100, 104, 107, 135.

La seule réaction tentée hors de l'Italie contre le pédantisme averroïstique, est celle de Jean Wessel de Gansfort, esprit cultivé et déjà philologue, reflet isolé des Pétrarque, des Marsile Ficin, des Politien, des Bembo, au milieu de l'Europe barbare. Jean Wessel, comme tous ces humanistes, haïssait Averroès; il chercha à opposer Platon à la routine du péripatétisme arabe, et à la théorie de l'intellect unique, la doctrine de saint Augustin : *Unus est magister Deus.... In lumine tuo videbimus lumen*[1].

1. Brucker, t. III, p. 859, sqq.; t. VI, p. 611.

CHAPITRE III.

L'AVERROÏSME DANS L'ÉCOLE DE PADOUE.

§ 1.

L'université de Padoue mérite une place dans l'histoire de la philosophie, moins comme ayant inauguré une doctrine originale, que comme ayant continué plus longtemps qu'aucune autre école les habitudes du moyen âge. La philosophie de Padoue, en effet, n'est autre chose que la scolastique se survivant à elle-même, et prolongeant sur un point isolé sa lente décrépitude, à peu près comme l'empire romain réduit à Constantinople, ou la domination musulmane en Espagne resserrée dans les murs de Grenade. Le péripatétisme arabe, personnifié dans Averroès, se cantonne, pour ainsi dire, dans le nord-est de l'Italie, et y traîne son existence jusqu'en plein XVII^e^ siècle. Cremonini, mort en 1631, est, à proprement parler, le dernier scolastique.

Comment cette insipide philosophie put-elle être si vivace, malgré les railleries de Pétrarque, malgré les attaques des humanistes, dans le pays qui le premier embrassa la culture moderne ? A cette question, il faut répondre, ce me semble, que le mouvement de la renaissance fut un mouvement littéraire, et non un mouvement philosophique. L'Europe barbare avait trouvé dans son propre sein l'élan de la curiosité scientifique, mais non le sentiment de la beauté des formes. Elle faisait maintenant sa rhétorique à l'école des anciens. Les représentants du mouvement de la renaissance ne s'emparèrent jamais bien décidément de la philosophie. Cet enseigne-

ment resta ainsi dans la vieille ornière : les traditions pédantes et grossières du moyen âge s'y perpétuèrent, les esprits fins s'éloignèrent de cette maison de disputes et de mauvais ton, où l'on parlait un jargon barbare et où les charlatants tranchaient du maître. La vérité en toute chose étant extrêmement délicate et ténue, ce n'est pas à la dialectique qu'il est donné de l'atteindre. En géométrie, en algèbre, où les principes sont extrêmement simples et vrais d'une manière absolue, on peut s'abandonner au jeu des formules et les combiner indéfiniment, sans s'inquiéter des réalités qu'elles représentent. Dans les sciences morales et politiques, au contraire, où les principes, par leur expression insuffisante et toujours partielle, posent à moitié sur le vrai, à moitié sur le faux, les résultats du raisonnement ne sont légitimes qu'à condition d'être contrôlés à chaque pas par l'expérience et le bon sens. Le syllogisme excluant toute nuance et la vérité étant tout entière dans les nuances, le syllogisme est un instrument inutile pour trouver le vrai dans les sciences morales. La pénétration, la souplesse, la culture multiple de l'esprit, voilà la vraie logique. La forme est, en philosophie, au moins aussi importante que le fond; le tour donné à la pensée est la seule démonstration possible, et en un sens, il est vrai de dire que les humanistes de la renaissance, en apparence uniquement occupés de bien dire, étaient plus réellement philosophes que les averroïstes de Padoue.

L'école de Padoue, il est vrai, n'est pas seule coupable de cet étrange anachronisme. Il n'est pas exact d'envisager la scolastique comme finissant au XV^e ou au XVI^e, ni même au XVII^e siècle. Ne vit-on pas un ordre célèbre faire à Descartes la plus vive opposition au nom d'Aristote, j'entends de l'Aristote des écoles, c'est-à-dire

des cahiers que les générations de professeurs se transmettaient de main en main ? Il serait facile de montrer que la scolastique se continue encore de nos jours dans plus d'un enseignement[1]. Rien n'égale les bizarres contrastes que présentent sous ce rapport les *rotuli*, ou programmes du XVI[e] et du XVII[e] siècle, que l'université de Padoue conserve encore. A côté de la vraie science représentée par les Fallope, les Fabrice d'Acquapendente, on trouve la théologie enseignée par un dominicain *secundum viam S. Thomæ*, et par un franciscain, *secundum viam Scoti*. Cremonini annonce à ses auditeurs qu'il exposera le traité de la Génération et de la Corruption, le traité du Ciel et du Monde[2], avec un traitement de deux mille florins, tandis que Galilée, avec un traitement fort inférieur, expliquera les éléments d'Euclide[3].

L'école de Padoue est une école de *professeurs*. Il n'en reste que des leçons, et les leçons, à cette époque, ne savaient pas encore devenir des livres. Aussi cette école n'a-t-elle rien laissé qui supporte la lecture, ou puisse être de quelque valeur dans l'état actuel de l'esprit humain. La philosophie de Padoue, c'est Padoue elle-même. Comparée aux cités toscanes, cette ville est médiocre et sans génie. Toutes les belles choses, l'*Arena*, le Baptistère, la *Ragione*, le *Santo*, y ont été faites par des étrangers. Qu'est-ce que saint Antoine, la fleur de

1. On m'a assuré que dans quelques séminaires de Lombardie on suit encore, pour l'enseignement philosophique, des cahiers de l'école de Padoue du XVI[e] siècle.

2. La division des chaires était déterminée par les titres des traités aristotéliques ; il y avait la chaire du traité de l'Ame, la chaire des Analytiques, la chaire des Sophismes de Hentisberus, etc.

3. On raconte encore à l'université de Padoue, qu'après la découverte des satellites de Jupiter, Cremonini jugeant la chose contraire à Aristote, refusa obstinément de regarder désormais au télescope.

Padoue, la vraie création padouane, comparé à François d'Assise, à Catherine de Sienne? Ses miracles sont de la plus pauvre invention; toute sa légende est du plus mauvais style.

Le mouvement intellectuel du nord-est de l'Italie, Bologne, Ferrare, Venise, se rattache tout entier à celui de Padoue. Les universités de Padoue et de Bologne n'en font réellement qu'une, au moins pour l'enseignement philosophique et médical. C'étaient les mêmes professeurs qui, presque tous les ans, émigraient de l'une à l'autre pour obtenir une augmentation de salaire. Padoue, d'un autre côté, n'est que le quartier latin de Venise; tout ce qui s'enseignait à Padoue s'imprimait à Venise. Il est donc bien entendu que par *école de Padoue,* on entend ici tout le développement philosophique du nord-est de l'Italie.

§ II.

C'est surtout l'étude de la médecine qui contribua à fonder à Padoue le règne des Arabes. Pierre d'Abano mérite, sous ce rapport, d'être considéré comme le fondateur de l'averroïsme padouan[1]. Le *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum,* prélude déjà aux essais de Zimara, de Tomitanus, pour mettre d'accord Aristote et Averroès. Chose singulière pourtant! Pierre d'Abano ne connaît ni le *Colliget* ni les œuvres médicales d'Averroès : toutes les citations qu'il fait de cet auteur sont empruntées à ses œuvres philosophiques. Mais à un autre titre, je veux dire par sa réputation suspecte et son orthodoxie équivoque, Pierre d'Abano

1. Tiraboschi (t. V, l. II, chap. II, § 3) veut que Pierre d'Abano soit le premier auteur qui ait cité Averroès en Italie. C'est beaucoup trop dire.

mérita bien mieux le nom d'averroïste. La pensée impie de l'horoscope des religions, ensuite reprise par Pomponat, Pic de la Mirandole, Cardan, Vanini, est énoncée pour la première fois, ce me semble, dans ses écrits avec une surprenante hardiesse. « Ex conjunctione Saturni et « Jovis in principio Arietis, quod quidem circa finem 960 « contingit annorum.... totus mundus inferior commuta- « tur, ita quod non solum regna, sed et *leges* et prophetæ « consurgunt in mundo.... sicut apparuit in adventu Na- « buchodonosor, Moysi, Alexandri Magni, *Nazarei*, Ma- « chometi[1]. » Ceci s'écrivait en 1303. Pierre d'Abano mourut pendant qu'on instruisait son procès; l'inquisition prit sa revanche en faisant brûler ses os[2], et son nom resta dans la mémoire populaire chargé de machinations infernales, et entouré de mystérieuses terreurs.

Toute la médecine padouane est désormais vouée à l'averroïsme[3]. Les médecins forment, à cette époque, dans le nord de l'Italie, une classe riche, indépendante, mal vue du clergé, et qui paraît avoir eu en religion des opinions assez libres. Médecine, arabisme, averroïsme, astrologie[4], incrédulité, devinrent des termes presque synonymes. Cecco d'Ascoli est condamné, en 1324, par l'inquisition de Bologne à se défaire de tous ses livres

1. *Concil. controv.*, f. 15. (Venet., 1565.)

2. Sa pierre sépulcrale se voit pourtant aux Ermites, avec cette inscription : *Petri Aponi cineres. Ob. ann.* 1315. *æt.* 66.

3. Nec aliter medico philosophandum putabant, quam Averrois et Avicennæ doctrina. Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini*, Iª pars, p. XLIX. — Tiraboschi, t. V, l. II, cap. II, § 2 sqq.

4. L'astrologie se rattachait de fort près à l'esprit arabe. On croyait cependant à cette époque qu'Averroès avait combattu les prétentions de cette science imaginaire. « Dicam ergo cum Averroe : Astrologia nostri temporis nulla est. Sed statim dicit astrologus (scil. Petrus Aponus) : Averroes non scivit astrologiam ; sed astra non mentiuntur. » Benvenuto d'Imola ad *Inf.* cant. XX, apud Muratori, *Antiq.*, t. III, col. 947.

d'astrologie, et à assister tous les dimanches au sermon dans l'église des dominicains, parce qu'il avait mal parlé contre la foi[1]. Le tour d'esprit positif et enclin au matérialisme, qui domine dans l'Italie du nord, se dévoile, les esprits forts se multiplient, et ici, comme partout, cherchent à se couvrir du nom d'Averroès. Mais les formes un peu roides du péripatétisme et la barbarie de l'école arabe firent tomber les averroïstes dans une morgue pédante, qui ne pouvait manquer de déplaire aux esprits plus cultivés de la Toscane. L'instinct si délicat de Pétrarque saisit cette nuance avec une finesse admirable : l'antipathie pour l'averroïsme médical est un des traits essentiels de sa vie, et une des plus agréables boutades de ce charmant esprit.

§ III.

Pétrarque mérite d'être appelé le premier homme moderne, en ce sens qu'il inaugura chez les Latins le sentiment délicat de la culture antique, source de toute notre civilisation. Le moyen âge, à diverses reprises, avait bien cherché à renouer le fil rompu, et à se rattacher à la tradition classique. Mais le moyen âge, malgré son admiration pour l'antiquité, ne la comprit jamais dans ce qu'elle a de vivant et de fécond. Pétrarque, au contraire, fut véritablement un ancien. Le premier, il eut la conscience de ce je ne sais quoi de noble, de généreux, de libéral, qui avait disparu du monde depuis le triomphe de la barbarie. Pétrarque devait, par conséquent, détester le moyen âge et tout ce qui s'y rattachait. Or la science arabe lui apparaissait comme un reste de la pédanterie de cette époque. Tandis que les sources

1. Cf. Tiraboschi, t. V, l. II, cap. II, § 15.

originales de la science antique avaient été scellées pour l'Occident, les Arabes avaient rendu d'incontestables services. Mais, en présence de l'antiquité elle-même, ces interprètes infidèles n'étaient plus qu'un embarras. L'engouement fanatique de leurs admirateurs ne pouvait manquer d'ailleurs de produire une vive réaction dans une nature aussi fine et aussi irritable que celle de Pétrarque.

Cette aversion se retrouve à chaque page de ses écrits. Pétrarque ne veut même pas être guéri par les conseils de la médecine arabe, ni par des remèdes qui portent des noms arabes[1]. » Je te prie de grâce, dit-il à son ami Jean Dondi[2], en tout ce qui me concerne, de ne tenir aucun compte de tes Arabes, pas plus que s'ils n'existaient. Je hais toute cette race. Je sais que la Grèce a produit des hommes doctes et éloquents : philosophes, poëtes, orateurs, mathématiciens, tous sont venus de là; là aussi sont nés les pères de la médecine. Mais les médecins arabes!... tu dois savoir ce qu'ils sont. Pour moi je connais leurs poëtes; on ne peut rien imaginer de plus mou, de plus énervé, de plus obscène[3].... A peine me fera-t-on croire que quelque chose de bon puisse venir des Arabes[4]! Et vous néanmoins, doctes hommes, par je ne sais quelle faiblesse, vous les comblez de louanges imméritées; à tel

1. *Contra medicum quemdam invect.*, t. II, p. 1093, 1097. — *Rer. sen.* XII, p. 907. (Édit. Henricpetri, 1554.)

2. Senil. XII. Ep. 2 (t. II, p. 904). — Seclusis Arabum mendaciis. (*Contra med. quemdam invect.*, p. 905.)

3. Comment Pétrarque a-t-il pu connaître la poésie arabe, dont le moyen âge n'a pas eu la moindre notion?

4. Unum, antequam desinam, te obsecro, ut ab omni consilio mearum rerum tui isti Arabes arceantur atque exulent : odi genus universum.... Vix mihi persuadebitur ab Arabia posse aliquid boni esse. (T. II, p. 913.)

point que j'ai entendu un médecin dire, avec l'assentiment de ses collègues, que s'il trouvait un moderne égal à Hippocrate, il lui permettrait peut-être d'écrire, si les Arabes n'avaient écrit; parole qui, je ne dirai pas brûla mon cœur comme une ortie, mais le transperça comme un stylet, et aurait suffi pour me faire jeter au feu tous mes livres.... Quoi! Cicéron a pu être orateur après Démosthène, Virgile poëte après Homère, Tite Live et Salluste historiens après Hérodote et Thucydide, et après les Arabes il ne sera plus permis d'écrire!... Nous aurons souvent égalé, quelquefois surpassé les Grecs, et par conséquent toutes les nations, excepté, dites-vous, les Arabes! O folie! ô vertige! ô génie de l'Italie assoupi ou éteint[1]! »

La haine de Pétrarque contre les astrologues et les médecins[2] venait de ce que les uns et les autres représentaient à ses yeux l'esprit arabe, le matérialisme fataliste et incrédule. Il semble d'ailleurs qu'en tout temps la médecine ait eu le privilége d'ameuter contre elle les humanistes et une certaine classe d'esprits honnêtes. La haine des médecins devint presque une idée fixe chez Pétrarque dans ses dernières années. Il avait eu quelques démêlés à Avignon avec les médecins du pape, qui affectaient de dédaigner les poëtes, comme gens inutiles et sans profession[3]. C'est à ce propos qu'il composa ses

1. ....Arabiculis, ut vos velle videmini, duntaxat exceptis! O infamis exceptio! O vertigo rerum admirabilis! O Italica vel sopita ingenia vel extincta. (*Ibid.*)

2. Cf. Tiraboschi, t. V, l. II, cap. III, § 1, sqq. — Sprengel, t. II, p. 477-78. — Andres, *Dell' origine*, etc., t. I[er], p. 153 (Parma, 1782), et une dissertation sur Pétrarque envisagé comme critique de la médecine de son temps, dans le *Janus*, journal d'histoire de la médecine, publié à Breslau, par A. W. E. Th. Henschel, t. I[er] (1846), p. 183 et suiv.

3. Senil. l. XII, ep. 1 et 2 (t. II, p. 900, 908, 914). — L. XV, ep. 3 (p. 951, sqq.)

quatres livres d'*Invectives contre un médecin*[1], volumineuse déclamation où il a recueilli contre la médecine tous les griefs imaginables, pour aboutir à ce résultat qu'il n'est au monde de médecin à qui l'on puisse se fier[2]. Dans une lettre à Boccace[3], il décrit avec malice le charlatanisme et la vanité des médecins de son temps, qui ne paraissent en public que superbement vêtus, montés sur des chevaux magnifiques, avec des éperons d'or, un air d'autorité, les doigts resplendissants de bagues et de pierres précieuses[4]. « Peu s'en faut, dit-il, qu'ils ne s'arrogent les honneurs du triomphe ; et en effet ils le méritent, car il n'est personne parmi eux qui n'ait tué au moins cinq mille hommes, nombre exigé pour avoir droit à ces honneurs. » Dans une autre lettre à Pandolfe Malatesta, il raconte, ou peut-être il invente à l'appui de sa thèse les anecdotes les plus gaies[5]. Il paraît du reste que les beaux esprits de Padoue lui furent reconnaissants de cette campagne contre le pédantisme des médecins, puisque longtemps après l'on voit un Padouan proposer de lui élever à ses frais une statue dans le *Prato della Valle*, à condition qu'on lui permette d'y inscrire :

Francisco Petrarchæ
Medicorum hosti infensissimo.

L'antipathie de Pétrarque pour tout ce qui sentait le

1. Opp. t. II, p. 1086, sqq. — Comparez la critique de Louis Vivès, *De Causis corruptarum artium*, l. V. (Opp. t. I, p. 413, sqq., Bâle, 1555.)
2. De medicis non modo nil sperandum, sed valde etiam metuendum. (Opp., t. II, p. 801.)
3. Senil., l. V, ep. 4. (T. II, p. 796 sqq.)
4. Les traités de médecine au moyen âge ne se font pas scrupule de conseiller au médecin les moyens du plus impudent charlatanisme, pour se faire valoir. Cf. A. W. E. Th. Henschel, *Janus*, t. Ier, p. 307 sqq.— Daremberg, *Voyage médico-litt. en Anglet.*, p. 14.
5. Senil., l. XIII, ep. 8. — Cf. *Ibid.*, l. XIV, ep. 16. — L. XII, ep. 1 et 2. — L. III, ep. 4.

charlatanisme lui fit méconnaître quel service l'école médicale, malgré ses ridicules, rendait à l'esprit humain, en fondant la science laïque et rationnelle. Toutes les fois que l'Italie a voulu réagir contre la superstition populaire, elle est tombée dans une sorte de matérialisme âpre, roide, exclusif. Averroès et les Arabes n'étaient à cette époque pour les libres penseurs du nord de l'Italie qu'un mot de passe. On ne pouvait aspirer au titre de philosophe ingénieux à moins de jurer par Averroès. Pétrarque lui-même nous raconte à ce sujet de curieuses anecdotes[1]. Il reçut un jour dans sa bibliothèque à Venise la visite d'un de ces averroïstes, *qui, selon la coutume des modernes philosophes, pensent n'avoir rien fait, s'ils n'aboient contre le Christ et sa doctrine surnaturelle.* Pétrarque ayant osé dans la conversation citer quelque parole de saint Paul, cet homme fronça le sourcil avec dédain[2]. « Garde pour toi, lui dit-il, des docteurs de cette espèce. *Pour moi, j'ai mon maître, et je sais à qui je crois*[3]. » Pétrarque essaya de défendre l'apôtre. L'averroïste se prit à rire : « Allons, dit-il, reste bon chrétien ; pour moi je ne crois pas un mot de toutes ces fables. Ton Paul, ton Augustin, et tous ces gens dont tu fais tant de cas n'étaient que des bavards. Ah ! si tu étais capable de lire Averroès !... Tu verrais combien il est supérieur à tous ces drôles[4] ! »

1. Senil., l. V, ep. 3 (t. II, p. 796). — Cf. Tiraboschi, t. V, p. 190 et suiv. (Édit. Modène.)

2. Ille spumans rabie, et contemptus supercilio frontem turpans : Tuos (inquit) et Ecclesiæ doctorculos tibi habe....

3. Ces mots, cités par dérision de la IIe épître à Timothée (I, 12), s'appliquaient à Averroès.

4. Ad hæc ille nauseabundus risit : « Et tu (inquit) esto Christianus bonus ; ego horum omnium nihil credo. Et Paulus et Augustinus tuus, hique omnes alii quos prædicas, loquacissimi homines fuere. Utinam tu

Pétrarque eut peine à retenir sa colère ; il prit l'averroïste par le manteau, en le priant de ne plus revenir. Une autre fois, Pétrarque s'étant permis de citer saint Augustin à un de ces esprits forts : « Quel dommage, reprit celui-ci, qu'un si grand génie se soit laissé prendre à des fables aussi puériles [1]. Mais j'ai de toi meilleure espérance, et un jour sans doute tu seras des nôtres. »

Il paraît en effet que pendant quelque temps Pétrarque fut en butte aux obsessions des averroïstes [2]. Son traité *De sui ipsius et multorum ignorantia* [3], n'est que le récit des conversations qu'il eut à Venise avec quatre averroïstes de ses amis, qui mirent tout en œuvre pour l'attirer à leur parti. Pétrarque raconte d'abord les efforts qu'ils tentaient auprès de lui, soit individuellement, soit réunis, et le dépit qu'ils éprouvaient en le voyant prendre au sérieux sa religion et citer Moïse et saint Paul comme des autorités. Finalement, ils tinrent conseil pour savoir si ce n'était pas perdre sa peine que de chercher à le convertir, et se résumèrent en l'appelant un bon homme sans littérature : *Brevem diffinitivam hanc tulere sententiam, scilicet me sine litteris virum bonum.* Un manuscrit de la bibliothèque de SS. Jean et Paul a fourni les noms de ces quatre averroïstes ; c'étaient, dit-on, Léonard Dandolo, Thomas Talento, Zacharie Contarini, tous trois de Venise, et maître Guido da Bagnolo, de

Averroim pati posses, ut videres quanto ille tuis his nugatoribus major sit. » Exarsi fateor, et vix manum ab illo impuro et blasphemo ore continui....

1. T. II, p. 1055.

2. Neque illis ignota est bibliotheca nostra, quam toties me tentantes ingressi sunt. (T. II, p. 1054.)

3. Opp. t. II, p. 1035 et sqq.

Reggio [1]. L'averroïsme était devenu à la mode dans la haute société vénitienne, et il fallait en faire profession, si l'on voulait passer pour un homme de bonne compagnie [2]. Or, sous ce nom se cachait l'incrédulité la plus décidée. « S'ils ne craignaient les supplices des hommes bien plus que ceux de Dieu, ils oseraient, dit Pétrarque, attaquer non-seulement la création du monde selon le Timée, mais la Genèse de Moïse, la foi catholique et le dogme sacré du Christ. Quand cette appréhension ne les retient plus, et qu'ils peuvent parler sans contrainte, ils combattent directement la vérité; dans leurs conciliabules, ils se rient du Christ et adorent Aristote qu'ils n'entendent pas. Quand ils disputent en public, ils protestent qu'ils parlent abstraction faite de la foi, c'est-à-dire qu'ils cherchent la vérité en rejetant la vérité, et la lumière en tournant le dos au soleil. Mais en secret, il n'est blasphème, sophisme, plaisanterie, sarcasme qu'ils ne débitent, aux grands applaudissements de leurs auditeurs. Et comment ne nous traiteraient-ils pas de gens illettrés, quand ils appellent *idiot* le Christ notre maître? Pour eux, ils vont gonflés de leurs sophismes, satisfaits d'eux-mêmes, et se faisant fort de disputer sur toute chose sans avoir rien appris. » Pétrarque expose ensuite les subtiles questions qu'ils agitaient sur les Problèmes d'Aristote [3], et les difficultés qu'ils soulevaient sur la

1. Primus miles, secundus simplex mercator, tertius simplex nobilis, quartus medicus physicus. P. degli Agostini, *Scritt. Venez.*, t. I^er^, p. 5. — Tiraboschi, l. c. — De Sade, *Mém. sur la vie de Pétrarque*, t. III, p. 752.

2. Cogitant se magnos, et sunt plane omnes divites, quæ nunc una mortalibus magnitudo est. (T. II, p. 1038.)

3. Quot leo pilos in vertice, quot plumas accipiter in cauda, ut adversi coeunt elephantes, etc.... Quæ denique quamvis vera essent, nihil penitus

création, l'éternité du monde, la toute-puissance de Dieu, la souveraine félicité de l'homme. « Dieux immortels ! s'écrie-t-il, on ne mérite le titre d'homme lettré aux yeux de ces gens, si l'on n'est hérétique, frondeur, insensé, et si l'on ne va par les rues et les places publiques disputant sur les animaux, et se montrant bête soi-même. Plus on attaque la religion chrétienne avec fureur, plus on est à leurs yeux ingénieux et docte. Se permet-on de la défendre, on n'est plus qu'un esprit faible et un sot qui couvre son ignorance du voile de la foi. Pour moi, ajoute Pétrarque, plus j'entends décrier la foi du Christ, plus j'aime le Christ, plus je me raffermis dans sa doctrine. Il m'arrive comme à un fils dont la tendresse filiale se serait refroidie, et qui entendant attaquer l'honneur de son père, sent se rallumer dans son cœur l'amour qui paraissait éteint. J'en atteste le Christ, souvent les blasphèmes des hérétiques de chrétien m'ont fait très-chrétien. »

Pétrarque ne se contenta pas de ces édifiantes protestations. Il avait entrepris une réfutation en forme des erreurs averroïstes; mais il ne put l'achever. Aussi redoublait-il d'instances auprès d'un de ses amis, Luigi Marsigli, religieux augustin, pour l'engager à se charger de ce travail. « Je te demande une dernière grâce, lui écrit-il[1]; c'est de vouloir bien, aussitôt que tu jouiras de quelque loisir, te retourner contre ce chien enragé d'Averroès, lequel, transporté d'une aveugle fureur, ne cesse

ad beatam vitam (p. 1038). Solebant illi vel aristotelicum problema, vel de animalibus aliquid in medium jactare : ego autem vel tacere, vel jocari, vel ordiri aliud, interdumque subridens quærere quonam modo id scire potuisset Aristoteles, cujus et ratio nulla est et experimentum impossibile. Stupere illi, et taciti subirasci, et blasphemum velut aspicere. (P. 1042.)

1. Epist. ultima sine titulo (Opp. vol. II, p. 732). — Cf. Tiraboschi, t. V, l. II, cap. I, § 23. — De Sade, t. III, p. 761.

d'aboyer contre le Christ et la religion catholique. J'avais, tu le sais, commencé à recueillir de côté et d'autre ses blasphèmes; mais des occupations plus nombreuses que jamais, et le manque de temps, aussi bien que de science, m'en ont détourné. Applique toutes les forces de ton esprit à cette entreprise, qui jusqu'ici a été si indignement négligée, et dédie-moi ton opuscule, soit que je vive ou que je sois mort. »

On méconnaîtrait le caractère de Pétrarque, si l'on croyait que cette opposition à l'averroïsme partît d'une étroite orthodoxie. Celui qui, précurseur des plus vives aspirations des temps modernes, s'écriait près de deux siècles avant Luther :

Dell' empia Babilonia ond' è fuggita
Ogni vergogna, ond' ogni bene è fori,
Albergo di dolor, madre d' errori,
Son fuggit' io per allungar la vita,

celui qui adressait au peuple romain la lettre *De capessenda Libertate*, et s'écriait, dans son enthousiasme pour Colà de Rienzi : *Roma mia sarà ancor bella!* n'était pas homme à s'alarmer de l'émancipation des esprits. Mais Pétrarque en voulait à la morgue hautaine des averroïstes. Ce Toscan, plein de tact et de finesse, ne pouvait souffrir le ton dur et pédantesque du matérialisme vénitien. Beaucoup d'esprits délicats aiment mieux être croyants qu'incrédules de mauvais goût.

§ IV.

Ce fut le sort d'Averroès de mener de front dans l'histoire une double destinée, l'une dans l'enseignement classique, l'autre parmi les gens du monde et les libertins. Ces deux rôles toutefois n'étaient pas sans con-

nexion l'un avec l'autre : l'abus que l'on faisait du nom d'Averroès était encouragé par l'autorité magistrale qu'il obtenait dans les écoles. Les habitudes de la scolastique dégénérée avaient en quelque sorte naturalisé le Grand Commentaire dans la haute Italie. Dès la première moitié du XIV^e^ siècle, Grégoire de Rimini, Jérôme Ferrari, Jean de Jandun et frà Urbano de Bologne nous présentent parfaitement caractérisé l'enseignement qui doit se prolonger à Padoue jusqu'au milieu du XVII^e^ siècle.

Peu d'auteurs ont été plus cités et ensuite plus oubliés que Jean de Jandun [1]. Il s'agit pourtant d'un de ces maîtres auxquels l'emphase de l'école avait décerné le titre de *monarque de la philosophie* et de *prince des philosophes*. Quoique né en France, quoique ayant professé avec éclat dans l'Université de Paris [2], Jean de Jandun appartient réellement à l'école de Padoue : c'est là que son nom est resté célèbre [3] : c'est là qu'il connut Marsile de Padoue, et peut-être Pierre d'Abano, avec lesquels il entretenait de Paris des relations suivies, et qui le tenaient au courant des productions averroïstes. Il prit parti, avec Marsile, pour Louis de Bavière, dans

1. Jandun est un village du canton de Signy-l'Abbaye, département des Ardennes. Ce nom a donné naissance à une foule d'altérations, Jandunus, Joannes de Gandavo, de Gan, de Ganduno, de Gonduno, de Gandino, de Gedeno, de Jandano, de Jandono, Joannes Jando, etc. — Zimara (*Solut. contrad.*, f. 107 v°, 170 v°, 214) et Antoine Brasavola de Ferrare, dans son commentaire sur le *De Subst. Orbis*, l'appellent même *Joannes Andegavensis*.

2. D'Achery, *Spicil.*, t. III, p. 85 (edit. alt.). On le fait aussi enseigner à Pérouse. N'aurait-on pas lu *Perusiæ* pour *Parisius?*

3. Un des sonnets de Dino Compagni, récemment publié par M. Ozanam (*Docum. inéd. pour servir à l'hist. litt. de l'Italie*, p. 319-320), est adressé à un *Maestro Giandino*, philosophe et physicien, dont le poëte vante la science et les écrits. On pourrait, sans invraisemblance, identifier ce personnage avec Jean de Jandun. Dino vécut jusqu'en 1323.

la querelle de cet empereur avec Jean XXII, coopéra au célèbre ouvrage *Defensor pacis*, et se vit condamner par le pape en 1328[1]. Ses *Questions* et ses Commentaires sur Aristote et Averroès, et en particulier sur le *De substantia orbis*, ont été plusieurs fois imprimés à Venise, en 1488, 1496 et 1501. La Bibliothèque nationale (anc. fonds, 6542) possède de lui un volumineux commentaire inédit du commentaire de Pierre d'Abano sur les Problèmes d'Aristote. Ce fut par l'entremise de Marsile que Jean de Jandun eut le premier connaissance à Paris de l'ouvrage de Pierre d'Abano[2]. Zimara[3] et les Coïmbrois[4] mettent Jean de Jandun au nombre des averroïstes. Il l'est, en effet, par la méthode et les habitudes de son enseignement; Averroès est à ses yeux *perfectus et gloriosissimus physicus, veritatis amicus et defensor intrepidus*. Quant à la doctrine, Jean de Jandun n'en a pas de bien caractérisée. Dans son commentaire sur le *De substantia orbis*, il défend la thèse de la nécessité et de l'incorruptibilité de la matière céleste, et réfute les *modernes*, qui prétendent que le ciel, étant composé de la

1. Cf. Martène, *Thesaurus novus Anecd.*, II, col. 704 et suiv. — Fabricius, *Bibl. med. et inf. lat.*, t. IV, p. 77. — Bandini, *Bibl. Leopoldina Laurent.*, t. III, col. 103. — H. Wharton, *Appendix ad Hist. litt. Guill. Cave* (Oxon., 1743), p. 36. — Oudin, t. III, p. 883. — Du Boulay, t. IV, p. 163, 205, 206, 974. — Boulliot, *Biographie ardennaise*, t. II, p. 52-56.

2. Et ego Joannes de Genduno, qui, Deo gratias, credo esse primus inter Parisius regentes in philosophia ad quem prædicta expositio pervenit per dilectissimum meum magistrum Marcilium de Padua, illorum expositionem manibus propriis mihi scribere dignum duxi, ne malorum scriptorum corruptiones dampnosæ delectationem meam in istius libri studio minorarent, librumque prænominatum, scilicet illius gloriosi doctoris summas propono, Deo jubente, scolaribus studii Parisiensis verbotenus explicare. (Ms. cité, f. 1.)

3. *Solut. contrad.*, f. 210 v°.

4. In l. II *De anima*, cap. I, quæst. 7, art. 1, p. 59.

même matière que le monde sublunaire, ne tient sa nécessité que d'une cause extérieure. Dans ses Questions sur le traité de l'Ame, il se contente de présenter, avec beaucoup de subtilité, le pour et le contre sur les questions averroïstiques de l'intellect[1] : L'intellect agent existe-t-il nécessairement ? L'intellect agent fait-il partie de l'âme humaine ? L'intellect possible comprend-il toujours l'intellect actif d'une même intellection ? Sur la question capitale : L'intellect est-il unique dans tous les hommes ? il a peine à se décider entre les raisons opposées. Oui, car s'il y avait plusieurs intellects, la raison d'un homme ne serait pas celle de l'autre ; oui, car dans cette hypothèse l'intellect serait individualisé par le corps ; or, il est absurde qu'une substance qui existe avant d'être unie au corps soit individualisée par le corps. Non, car les mêmes raisons prouveraient que l'intelligence est identique chez tous, ce qui est absurde. Non, car l'intellect étant la première perfection de l'homme, le moi serait constitué individu par ce qui fait l'essence d'un autre[2]. Non, car il suivrait de là qu'un même sujet peut soutenir des modifications contraires. Non, car l'intellect étant éternel, et l'espèce humaine étant éternelle, l'intellect serait déjà parfait et plein d'espèces intelligibles[3]. « Pour moi, dit-il, quoique l'opinion du commentateur et d'Aristote soit expresse, et que cette opinion ne puisse être réfutée par des raisons démonstratives, je pense que l'intellect n'est point unique, et qu'*il y a autant d'in-*

1. Je cite d'après le ms. de Saint-Marc, classis VI, n° 101, et 381 de Saint-Antoine de Padoue.

2. Ego essem per esse tui, et tu per esse mei.

3. Quum intellectus sit ab æterno, vel ab æterno fuit humana species.... videtur quod jam est omnino perfectus et plenus speciebus intelligibilibus.

tellects que de corps humains[1]. » Jean de Jandun repousse avec beaucoup plus de décision une opinion qu'il distingue de celle du commentateur, et d'après laquelle une seule âme éternelle s'individualiserait en chacun par une sorte de métempsycose. Il affirme sans hésiter, et, conformément au dogme théologique, que l'âme est formée par une création directe de Dieu au moment de la génération. Sur un grand nombre d'autres questions relatives à l'intellect et à l'intelligible, Jean de Jandun s'éloigne également de l'opinion du commentateur.

Le servite frà Urbano de Bologne est un autre exemple de ces religieux qui, comme Baconthorp, affichaient sans crainte le nom d'*averroïste*. Mazzuchelli[2] et Mansi[3] veulent qu'il ait enseigné la théologie à Paris, à Padoue et à Bologne. Mais Tiraboschi[4] fait observer que le père Giani, annaliste de l'ordre des servites[5], et les anciens documents dont il s'est servi, parlent seulement de l'école de philosophie que frà Urbano tint à Bologne. Le principal de ses ouvrages est de 1334, et il nous y apprend lui-même qu'il était alors avancé en âge[6]. Cet ouvrage, qui lui mérita le surnom de *Père de la philosophie*, est un volumineux commentaire du commentaire d'Averroès sur la Physique d'Aristote. Antoine Alabanti, général des servites, le fit imprimer à Venise en 1492, sous ce titre : *Urbanus Averroista, philosophus summus, ex almifico servorum B. M. V.*

1. Ipse est numeratus in diversis secundum numerationem corporum humanorum. — On lit à la marge : *Opinio sacræ fidei.*
2. *Scritt. ital.*, t. II, p. III, p. 1479.
3. Ap. *Bibl. med. et inf. lat.* (contin.), t. VI, p. 308.
4. T. V, l. II, cap. II, n° 3.
5. *Annales Servorum B. M. V.*, vol. I^er^, p. 271.
6. Mansi (l. c.) le fait beaucoup plus moderne, mais sans citer aucune autorité.

ordine, commentorum omnium Averoys super librum Aristotelis de Physico auditu expositor clarissimus, avec une préface de Nicoletti Vernias[1]. L'auteur annonce dans le prologue l'intention de composer un semblable commentaire sur le commentaire du traité du Ciel et du Monde. Averroès, on le voit, a déjà remplacé Aristote ; c'est son texte que l'on commente, en lieu et place de celui du philosophe. Frà Urbano, selon Tiraboschi, qui avait vu un exemplaire de son commentaire dans la bibliothèque d'Este à Modène, ne soutenait aucune des opinions coupables d'Averroès. Il ne paraît pas d'ailleurs qu'il ait exercé une grande influence ; car on ne trouve pas de manuscrits de ses ouvrages dans les bibliothèques de Venise et de Lombardie.

Vers la même époque, Zacharie, professeur de rhétorique (*eloquentiæ latinæ didascalus*) à Parme, écrit une thèse *De tempore et motu contra Averoym*, qui se trouve dans le n° 1749 du fonds de Sorbonne[2]. L'ouvrage est de mince valeur ; mais il atteste combien les questions averroïstiques étaient à l'ordre du jour dans les écoles du nord de l'Italie, au commencement du XIV[e] siècle[3].

Paul de Venise (mort en 1429)[4], l'un des docteurs les

1. Hain, vol. II, pars II, p. 496-497.

2. Aucun auteur d'histoire littéraire, que je sache, pas même Affò, n'a parlé de ce Zacharie de Parme. Le ms. de Sorbonne contient deux de ses ouvrages, la thèse précitée et une rhétorique latine fort intéressante, dédiée au cardinal G. de Parme et à Nicolas, doyen de l'église de Paris, sans doute celui qui est mentionné dans la *Gallia christiana* (t. VII, p. 205), vers l'an 1300.

3. Ce ms., avec beaucoup d'autres, provient du don fait à la Sorbonne par maître Jacques de Padoue.

4. Cf. Ossinger, *Bibl. Augustin.*, p. 922 sqq. — Tiraboschi, t. VI, I[re] partie, l. II, cap. II, § 2. — Baldassare Poli, *Supplimenti al Manuale di Tennemann.*, p. 537 et suiv.

plus autorisés de son temps, comme l'atteste le grand nombre des éditions et des copies manuscrites de ses œuvres, Paul de Venise, surnommé d'un commun accord *excellentissimus philosophorum monarcha*[1], admet, avec une franchise dont on a droit d'être surpris dans un religieux augustin, les dernières conséquences de la théorie averroïste. « Les modernes, dit-il, prétendent que l'âme intellective se multiplie selon la multiplication des individus, qu'elle est engendrée, mais non sujette à la corruption; et ils soutiennent que telle est l'opinion d'Aristote. Mais la vraie opinion d'Aristote, c'est qu'il n'y a qu'un intellect unique pour tous les hommes, conformément à l'interprétation du commentateur, et d'après ce principe que la nature n'abonde jamais en superflu, comme elle ne manque jamais du nécessaire. Cela ne veut pas dire pourtant que la même âme soit à la fois heureuse et malheureuse, savante et ignorante, toutes ces qualités n'étant dans l'âme que des accidents. L'intellect humain est increé, impassible, incorruptible; il n'a ni commencement ni fin; il ne se compte pas selon le nombre des individus. En effet, tout ce qui est susceptible d'individualité numérique participe de la matière. Or, l'âme intellective est exempte de toute concrétion matérielle. L'âme intellective est la dernière des intelligences mondaines; elle est spécifique de l'espèce humaine, tandis que l'âme *spiritive* (sic), par laquelle l'homme est animal, est de même espèce que l'âme des autres animaux : celle-ci est engendrée et corruptible[2]. »

1. Ces titres de *monarcha sapientiæ, philosophorum suæ ætatis facile princeps*, se donnaient avec une singulière facilité à Padoue aux hommes les plus médiocres. Tel autre s'intitulait : *Aristotelis anima*, *alter Hippocrates*, *summus Italiæ philosophus*, *Aristotelis genius*.

2. Cette théorie est extraite de la *Summa totius philosophiæ*, de Paul de Venise.

Paul de Venise doit donc être compté au nombre des averroïstes les plus décidés. Il soutint à Bologne, devant le chapitre général des augustins, composé de plus de huit cents religieux, et avec un grand appareil de solennité, les thèses averroïstes contre Nicolas Fava. Son habileté en dialectique ne le sauva pas d'une défaite. Le Siennois Ugo Benzi, ennemi personnel de Fava, qui assistait à la dispute, ne put s'empêcher de s'écrier : « Fava a raison, et toi, Paul, tu es vaincu. — Bon Dieu ! reprit Paul de Venise, voilà qu'Hérode et Pilate deviennent amis ! » A ces mots, il s'éleva un rire général qui fit clore la séance. Paul de Venise nous est représenté par ses contemporains comme un scolastique insolent et présomptueux ; Fava, au contraire, ami de Philelphe, appartenait dejà à l'école hélléniste, qui devait, un siècle plus tard, détrôner Averroès.

Paul de Pergola, Onofrio de Sulmona, *Henricus ab Alemannia*, Jean de Lendinara, Nicolas de Foligno, *Magister Strodus*, Hugues de Sienne, Marsile de Sainte-Sophie, Jacques de Forli, Thomas de Catalogne, Adam Bouchermefort, furent autant de maîtres renommés en leur temps[1], et de zélés partisans de la scolastique averroïste. Certes, il nous est difficile de comprendre la séduction que cette philosophie pouvait exercer sur la jeunesse studieuse qui se pressait à Bologne et à Padoue. L'homme voué aux travaux de l'esprit éprouve une grande tristesse, quand, parcourant les archives de ces longs siècles d'étude, il trouve ensevelis dans l'oubli ces monceaux de travaux surannés, dont rien ne reste, si ce

1. La plupart de ces auteurs m'ont été révélés par l'examen des manuscrits de Venise et de Padoue. Je me propose de publier sous le titre de *Documents inédits pour servir à l'histoire de l'école de Padoue*, les extraits que j'ai rapportés de cette exploration.

n'est quelques noms que personne ne se soucie plus de retenir. Mais il se console en pensant que l'exercice de l'esprit a sa valeur indépendante et absolue, que chacun de ces manuscrits de Jean de Jandun, de Paul de Venise, portant si soigneusement le nom de son possesseur et la date de ses études, a servi à entretenir la tradition de l'esprit, et est entré pour une part dans cette grande éducation de la raison humaine, où rien ne se perd. L'abécédaire où Gœthe apprit à lire n'a point été un livre inutile.

§ V.

Gaetano de Tiene (1387-1465) est présenté d'ordinaire comme le fondateur de l'averroïsme padouan[1]. Cela n'est point exact, puisque l'autorité d'Averroès était déjà établie à Padoue depuis plus d'un siècle, quand ce maître commença à y enseigner en 1436. Néanmoins Gaetano, par sa fortune, sa position sociale, son enseignement et ses écrits, contribua puissamment à augmenter l'autorité du Grand Commentaire. Issu d'une famille illustre de Vicence[2], Gaetano devint un des personnages les plus importants de l'université de Padoue, et mourut chanoine de la cathédrale de cette ville[3]. Sa bibliothèque

1. Primus Averroi auctoritatem in gymnasio Patavino conciliasse dicitur, ejus commentaria in philosophando unice secutus (Facciolati, *Fasti gymn. Pat.*, pars II, p. 104). In explicando, omissis aliorum interpretum opinionibus, solum Averroem, fidissimum philosophi commentatorem sequebatur, eo ingenii acumine ut primus ei in gymnasio auctoritatem conciliaret. (Tomasinus, *Ill. vir. Elogia*, t. II, p. 34-35.)

2. La famille Tiene voulut, qu'en souvenir du célèbre professeur, un de ses membres portât toujours le nom de Gaetano. C'est ainsi que notre philosophe se trouve homonyme du bienheureux Gaetano de Tiene, fondateur des théatins.

3. Voir pour la vie de Gaetano la notice de Calvi (en religion, Angiol-Gabriele di S. Maria), *Biblioteca e Storia di quei scrittori così della città come del territorio di Vicenza* (Vicenza, 1772), vol. II, parte I.

passa, avec ses propres écrits, à l'abbaye de San Giovanni in Verdara, un des principaux centres de l'averroïsme, et de là à Saint-Marc, où elle est encore aujourd'hui un tableau vivant des études de ce temps. Le nombre extraordinaire de copies des cours de Gaetano qu'on trouve dans les bibliothèques du nord de l'Italie, le luxe de calligraphie qui y est quelquefois déployé [1], et les nombreuses éditions qu'il obtint dans les premières années de la typographie [2], attestent la vogue dont il jouit, durant la seconde moitié du XV[e] siècle, dans les écoles de l'Italie et même de toute l'Europe.

Il ne faut demander à Gaetano aucune doctrine originale. Moins hardi que Paul de Venise, il rejette toutes les conséquences hétérodoxes du péripatétisme. Dans son commentaire sur le traité de l'Ame, achevé en 1448, les questions averroïstes sont poursuivies dans leurs plus subtiles distinctions. Gaetano cherche à concilier l'immortalité avec la théorie aristotélique de la perception : il n'y réussit que par la plus bizarre des hypothèses [3]. Dans une thèse psychologique soutenue à Padoue [4], Gaetano discute une question qui paraît avoir beaucoup

1. Presque toutes ces copies ont été faites de son vivant, souvent l'année même où il avait professé le cours qui en fait l'objet. La bibliothèque de Saint-Antoine de Padoue possède plusieurs copies de luxe dont Gaetano lui-même fit hommage à Saint-Antoine. Cf. Minciotti, *Catal. dei codd. man. di S. Ant.*, p. 96-97.

2. Panzer, *Ann. typogr.*, p. 366 sqq. — Hain, vol. II, part. II, p. 412-413.

3. Intellectus intelligit post separationem a corpore per species et habitus qui in eo remanserunt, non in actu completo, sicut dum erat unitus corpori, quia quantum ad illud dependet a fantasmatibus, sed in actu semipleno et incompleto, secundum quem modum posset non dependere a fantasmatibus et perpetuari.

4. Imprimée à Venise, 1481. Je cite d'après le ms. de Saint-Marc. (Classis VI, n° 74 *a*.)

préoccupé l'école de ce temps, à savoir : s'il faut admettre un *sensus agens* pour expliquer la sensibilité, de même qu'on admet un *intellectus agens* pour expliquer l'intelligence. Quelques-uns, dit Gaetano, prétendent que l'intellect actif produit les espèces sensibles, lesquelles deviennent les éléments de la sensation, et ils attribuent, mais à tort, cette opinion à Averroès. D'autres, avec Jean de Jandun, supposent dans l'âme sensitive comme dans l'âme intellective deux ordres de puissances, les unes passives, les autres actives. D'autres enfin, et ceux-ci sont plus près de la vérité, n'admettent point l'existence d'un *sensus agens*, et pensent que les objets sensibles, d'une part, suffisent pour produire les espèces, et que les espèces, d'une autre part, suffisent pour expliquer la sensation, sans l'intervention d'un agent spécial. Dans une autre thèse, où Gaetano agite la question de la perpétuité de l'intellect, il se résume ainsi : l'âme intellective est produite par une création immédiate, puis infuse à la matière. L'intellect envisagé isolément est donc engendré et corruptible. Mais l'âme humaine, envisagée dans l'ensemble de ses facultés, est immortelle. Tout cela, on le voit, est indécis et sans caractère.

Averroès est désormais à Padoue le maître de ceux qui savent. Michel Savonarola, dans son livre *De laudibus Patavii*, composé en 1440, l'appelle *ille ingenio divinus homo Averroes philosophus*, *Aristotelis operum omnium commentator* [1]. La bibliothèque de Jean de Marcanuova, léguée par lui à l'abbaye de Saint-Jean in Verdara en 1467, et maintenant à Saint-Marc de Venise, est toute composée d'ouvrages averroïstes. Énumérer tous les Padouans ou Bolonais qui au xv^e^ siècle ont com-

1. Muratori, *Rerum Ital. Script.*, t. XXIV, col. 1155.

menté Averroès, ce serait dresser la liste de tous les professeurs de Padoue et de Bologne. Claude Betti [1], et Tibère Bazilieri de Bologne [2], Laurent Molino de Rovigo [3], Apollinaire Offredi, Barthélemi Spina, Jérôme Sabionetta [4], virent leurs leçons adoptées comme une facile interprétation du Grand Commentaire. Le célèbre Thomas de Vio Cajetan lui-même enseignait selon Averroès, et Patin, si bien au courant des traditions de Padoue, voudrait faire croire que ce fut de son enseignement que Pomponat tira son venin [5]. En 1480, la docte Cassandra Fedele de Venise soutint à Padoue les thèses averroïstes, et obtint le laurier de philosophie [6]. L'opposition se montre à peine. La thèse du frère mineur Antoine Trombetta contre les averroïstes [7], n'enleva rien à leur hardiesse. Les dernières années du xv[e] siècle sont les années du règne absolu d'Averroès à Padoue.

Au nombre des averroïstes les plus déterminés de ce temps, il faut placer le théatin Nicoletti Vernias, qui enseignait à Padoue de 1471 à 1499. Bien plus hardi que Gaetano, Vernias soutenait sans restriction la théorie

1. La bibliothèque de l'université de Bologne possède son cours en quinze énormes volumes.

2. *Tiberius Bacilerius. Lectura in octo libros de Auditu Naturali Aristotelis et sui fidissimi commentatoris Averrois quam illo legente scholares Papienses scriptitarunt anno* 1503. (Papiæ, 1507, in-fol.)

3. Facciolati, op. cit., p. 114.

4. Mittarelli, *Appendix ad Bibl. S. Michaelis prope Murianum*, col. 448, 449.

5. *Patiniana*, p. 98-99 (édit. 1701).

6. Facciolati, l. c., p. 89. — Tomasini, *Elogia*, t. II, p. 343 sqq.

7. *Tractatus singularis contra Averroystas de humanarum animarum plurificatione, ad catholicæ fidei obsequium.* 2e titre : *Eximii sacræ theologiæ metaphysicæque monarchæ, Magistri Antonii Trombete, Patavini, Ordinis Minorum provinciæ S. Antonii ministri, Quæstio de animarum humanarum pluralitate contra Averroym et sequaces, in studio Patavino determinata.* (Venise, 1498.)

de l'unité de l'intellect, à tel point qu'on l'accusait d'avoir infecté toute l'Italie de cette pernicieuse erreur[1]. Ce fut à son école que Niphus apprit l'averroïsme[2]. Vernias renonça ensuite à ces dangereuses opinions, et écrivit en faveur de l'immortalité et de la pluralité des âmes un livre qui parut en 1499[3]. L'ouvrage était dédié à Dominique Grimani, patriarche d'Aquilée, à qui Vernias avouait qu'il était prêt à échanger son titre de philosophe contre celui de chanoine, *sperans se non superphilosophi sed canonici titulo aliquando usurum*[4]. Ce changement était dû aux amicales exhortations du doge Augustin Barbarigo et de Pierre Barozzi, évêque de Padoue, qui plus tard sauva Niphus de l'Inquisition, et le porta également à corriger ses erreurs. Déjà le débat s'agrandit, et sort du cercle étroit des questions logiques pour entrer dans le domaine de la philosophie morale et religieuse. Nous touchons au moment glorieux de l'école de Padoue, à celui de Niphus, d'Achillini, de Pomponat.

1. Falsam illam et ab omni veritate alienam opinionem Averrois de unico intellectu confirmare argumentis tentavit, usque adeo ut plebeii et minuti philosophi, qui hebeti et rudi ingenio contrariam opinionem, quamvis verissimam, defendere non poterant, in vulgus jactarent eum totam pene Italiam in hunc perniciosum errorem compulisse. Riccoboni, *De Gymn. Patav.*, p. 134 (Patav. 1592). — Naudé, De Aug. Nipho Judicium, p. 27, en tête de l'édition des *Opuscula moralia et politica*, de Niphus (Paris 1614). — Papadopoli, *Hist. gymn. Pat.*, t. Ier, p. 291.

2. Naudé, l. c. — Nicéron, t. XVIII, p. 54.

3. Volens occurrere rumori falso qui ab invidis et malevolis excitatus fuerat, et venenatum susurrum tollere qui de eo in angulis fiebat.... Averroem maleficæ opinionis perfidum et vanum auctorem certissimis argumentis refellere aggressus est (Riccoboni, op. cit., p. 135). — Cf. Facciolati, *Fasti gymn. Pat.*, pars IIa, p. 106. — Tomasini, *Gymn. Pat.*, p. 280, 399 (Utini, 1654).

4. Riccoboni, *ibid.*

§ VI.

En 1495, le vieux Vernias, qui, par un privilége unique, avait obtenu d'enseigner sans antagoniste, se néglige ; ses élèves murmurent; on lui oppose pour le réveiller Pierre Pomponat[1]. Avec Pomponat s'ouvre une ère nouvelle pour l'école de Padoue. Jusqu'ici la philosophie padouane s'est tenue dans les termes d'une métaphysique fort inoffensive. Paul de Venise, frà Urbano, Gaetano de Tiene, Vernias lui-même ne sont que des commentateurs. Aucune vie, aucune pensée ne circule sous cette dure enveloppe. La hardiesse n'est que dans les mots; le langage philosophique, vingt fois quintessencié, en est venu à ne rien receler: la psychologie n'est plus qu'un cliquetis de mots sonores et d'abstractions réalisées. Pomponat, au contraire, représente réellement la pensée vivante de son siècle. C'est la personnalité de l'âme humaine, c'est l'immortalité, c'est la providence et toutes les vérités de la religion naturelle qui sont mises en cause, et deviennent dans le nord de l'Italie l'objet du débat le plus animé. Tout en expliquant Aristote et Averroès selon la règle, Pomponat sut intéresser la jeunesse, et philosopher en vérité. Paul Jove parle avec admiration de la variété de ton qu'il savait déployer dans ses leçons : ce n'est plus un scolastique, c'est déjà un homme moderne.

Pour couvrir cette tendance nouvelle, un nouveau nom était nécessaire : on trouva celui d'Alexandre d'Aphrodisias. Désormais Averroès ne régnera plus seul : réduit à partager l'école, il n'aura plus pour lui que

1. Facciolati, IIe pars, 106, 109.

quelques noms, et ces noms ne seront pas toujours les plus illustres.

Telle est l'origine des deux factions philosophiques, connues sous le nom d'Alexandristes et d'Averroïstes. Il ne faudrait pas cependant attribuer à cette distinction une trop grande importance. M. Ritter a été jusqu'à révoquer en doute l'existence de ces deux partis[1]. Il est certain du moins que la démarcation n'a pas la précision qu'on pourrait être tenté de supposer, et qu'il est très-peu de maîtres, au XVIe siècle, que l'on puisse classer décidément parmi les averroïstes ou les alexandristes. La véritable division des péripatéticiens de la renaissance est en péripatéticiens arabes et en péripatéticiens hellénistes. Or, cette division ne coïncide nullement avec celle des alexandristes et des averroïstes. Les hellénistes, comme Léonicus Thomæus, se mettaient en dehors de ces disputes scolastiques. C'est donc bien à tort que quelques historiens de la philosophie, Tennemann par exemple[2], ont attaché une grande importance à cette division, qui n'est guère fondée que sur un passage de Marsile Ficin[3], et à laquelle on ne serait point mené par l'étude des sources.

L'immortalité de l'âme est considérée d'ordinaire comme le point de divergence des alexandristes et des averroïstes. L'immortalité, en effet, était, vers 1500,

1. *Gesch. der neuern Phil.* Ier Th. S. 367 ff.

2. *Gesch. der Phil.* t. IX, p. 63.

3. Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt : utrique religionem omnem funditus æque tollunt, præsertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse. (Præf. in Plot.)—Cf. Pic. Mirand. *Apologia*, p. 237.

le problème autour duquel s'agitait l'esprit philosophique en Italie, et quand les élèves d'une université voulaient apprécier, dès la première leçon, les doctrines d'un professeur, ils lui criaient : « Parlez-nous de l'âme[1]. » Le grand ébranlement que la conscience morale avait reçu du spectacle du monde politique au XVI[e] siècle, avait tourné de ce côté l'anxiété des esprits. Les averroïstes sauvaient les apparences en soutenant que l'intellect après la mort retourne en Dieu, et y perd son individualité. Pomponat embrassa l'opinion d'Alexandre, qui niait purement et simplement l'immortalité. Dans son livre *De Immortalitate animæ*, affectant le ton respectueux de l'orthodoxie, il combat l'averroïsme comme une erreur monstrueuse, justement réprouvée par saint Thomas[2], et bien éloignée de la pensée d'Aristote. L'unité des âmes lui semble une fiction absurde, un non-sens (*figmentum maximum et inintelligibile*, *monstrum ab Averroe excogitatum*). Le Napolitain Simon Porta, élève de Pomponat, qui écrivit, à l'exemple de son maître, contre l'immortalité, comme lui aussi, attaqua très-vivement les averroïstes, leur reprochant de réduire la connaissance au souvenir, et de supposer l'intelligence de l'enfant aussi parfaite que celle de l'homme ; exactement ce que l'école de Locke reprochait aux idées innées de Descartes[3]. Enfin, nous verrons bientôt le soin de réfuter Pomponat, confié par Léon X

1 Chr. Bartholmess, art. *Pomponace*, dans le *Dict. des sc. phil.*, p. 161.

2. Tam luculenter, tam subtiliter adversus hanc opinionem sanctus doctor invehitur, ut, sententia mea, nihil intactum, nullamque responsionem, quam quis pro Averroe adducere potest, impugnatam relinquat ; totum enim impugnat, dissipat et annihilat, nullumque averroistis refugium relictum est, nisi convitia et maledicta in divinum et sanctum virum. (*De Immort. anim.* p. 8 et 9.)

3. Poli, *Supplimenti*, p. 551 et suiv.

à l'averroïste Niphus. Ainsi, par un étrange renversement de rôles, les averroïstes qui, jusqu'ici, ont représenté la négation de la personnalité humaine, deviennent un moment contre Pomponat, les défenseurs de l'immortalité et les soutiens de l'orthodoxie. Comparé au matérialisme absolu des alexandristes, l'averroïsme représentait, en effet, un certain spiritualisme. La théorie de l'intellect actif, en maintenant l'origine supérieure et la réalité objective de la connaissance, écartait les hypothèses sensualistes. Aussi vit-on, vers le milieu du XVI^{e} siècle, un partisan de la table rase, Vito Piza, dans son livre *De divino et humano Intellectu* (Padoue, 1555) combattre énergiquement l'averroïsme, au nom de l'empirisme [1].

C'est donc par erreur que l'on a rangé Pierre Pomponat et Simon Porta parmi les averroïstes, et que l'on a voulu rattacher leur doctrine sur l'immortalité à celle d'Averroès, puisque, au contraire, Pomponat n'en appela à l'autorité d'Alexandre que pour faire pièce aux averroïstes [2]. Toutefois, cette confusion, que Bayle et Brucker ont justement relevée, n'était pas sans quelque fondement. La philosophie italienne, se dégageant des discussions abstraites du moyen âge, en était venue à se résumer dans quelques questions d'un matérialisme fort simple : que l'immortalité de l'âme a été inventée par les législateurs pour maintenir le peuple; que le premier homme s'est formé par des causes naturelles; que les effets miraculeux ne sont que des impostures ou des illu-

1. Poli, *Supplim.*, p. 561.

2. Secutus Aphrodisæi placita, cujus dogmate ad corrumpendam juventutem dissolvendamque Christianæ vitæ disciplinam, nihil pestilentius induci potuit. (Pauli Jovii *Elogia*, cap. LXXI, p. 164.) Cf. Brucker, t. IV, p. 162. — Bayle, art. *Pomponace*, note B.

sions ; que la prière, l'invocation des saints, le culte des reliques sont de nulle efficacité ; que la religion n'est faite que pour les simples d'esprit[1]. Voilà ce qu'on appelait averroïsme, voilà ce que les gens d'esprit soutenaient dans les cours et dans les cercles lettrés, affectant de mettre le représentant de cette doctrine au-dessus des évangélistes et des apôtres, et de faire de ses écrits leur lecture favorite[2]. Cet averroïsme des hommes du monde est bien celui de Pomponat. Peu s'en faut qu'il ne renouvelle le blasphème des « Trois Imposteurs[3]. » L'apparition des religions (*leges*), et leur décadence sont un effet de l'influence des astres[4]. Le christianisme est dejà refroidi ; il n'a plus la force de produire des miracles[5]. Que dire de ce dilemme contre la Providence, où il se complaît avec une évidente malice ? « Si les trois religions sont fausses, tout le monde est trompé ; si, sur les trois, il n'y en a qu'une de vraie, il y en a deux de fausses, et par conséquent la majorité est toujours trompée. » Cela n'est-il pas bien du temps où l'on discutait la question de savoir lequel des trois législateurs a le mieux réussi et gagné le

1. Campanella regarde le machiavélisme et l'averroïsme comme deux rejetons parallèles de la doctrine d'Aristote. Cf. Brucker, t. IV, p. 472-73 ; t. V, p. 110.

2. Audivimus Italos quosdam qui suis et Aristoteli et Averroi tantum temporis dant, quantum sacris litteris ii qui maxime sacra doctrina delectantur, tantum vero fidei quantum apostolis et evangelistis ii qui maxime sunt in Christi doctrinam religiosi. Ex quo nata sunt in Italia pestifera illa dogmata de mortalitate animi et divina circa res humanas providentia, si verum est quod dicitur : nihil enim præter auditum habeo. (Melchior Canus, *De locis theol.* l. X, cap. v.)

3. *De immort. animæ*, cap. xiv.

4. Hujusmodi *legislatores*, qui Dei filii merito nuncupari possunt, procurantur ab ipsis corporibus cœlestibus. (*De incant.*, l. XII, p. 293.)

5. Quare et nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi conficta et simulata, nunc propinquus videtur esse finis. (*Ibid.*, p. 286.)

plus de sectateurs[1] ? L'expression même de *leges* et *legislatores*, dont les philosphes italiens se servent pour désigner les *religions* et leurs fondateurs, est empruntée aux traductions d'Averroès, où le mot *lex* représente toujours le mot arabe *dîn* (loi, religion). Le passage de la *Destruction de la Destruction*, où Averroès a insisté avec le plus de hardiesse sur le parallèle des religions, est intitulé dans les éditions italiennes : *Sermo de legibus*, et relevé par l'annotateur avec une intention évidente[2].

L'opposition de l'ordre de la foi et de l'ordre philosophique, que nous avons trouvée durant tout le moyen âge comme le trait distinctif des averroïstes, est aussi la base du système de Pomponat. Pomponat, philosophe, ne croit pas à l'immortalité, mais Pomponat, chrétien, y croit. Certaines choses sont vraies théologiquement, qui ne sont pas vraies philosophiquement. Théologiquement, il faut croire que l'invocation des saints et les reliques ont beaucoup d'efficacité dans les maladies; mais philosophiquement, il faut reconnaître que les os d'un chien mort en auraient tout autant, si on les invoquait avec foi[3]. Pendant quatre siècles, les libres penseurs ne trouvèrent pas de meilleur subterfuge pour excuser leur hardiesse aux yeux des théologiens. La compression produit toujours la subtilité; la conscience proteste, et se venge par un respect ironique des entraves qu'on lui impose.

1. *Menagiana*, t. IV, p. 286 et suiv.
2. Opp. t. X, p. 351 (édit. 1560).
3. Quæ omnia, quanquam a profano vulgo non percipiuntur, ab istis tamen philosophis, qui soli sunt dii terrestres et tantum distant a cæteris, cujuscumque ordinis sive conditionis sint, sicut homines veri ab hominibus pictis, sunt concessa et demonstrata. (*De incant*. p. 53.)

Si donc, on applique le nom d'averroïstes à cette famille de penseurs inquiets et exaspérés par la contrainte, si nombreuse en Italie à la renaissance, et qui se couvrait du nom du Commentateur, Pomponat doit être placé au premier rang parmi les averroïstes, et Vanini a pu dire avec vérité : *Petrus Pomponatius, philosophus acutissimus, in cujus corpus animum Averrois commigrasse Pythagoras judicasset*[1]. Mais, si on entend par averroïste un partisan de la doctrine de l'unité de l'intellect, ce nom convient si peu à Pomponat, que toute sa vie n'a été qu'un combat perpétuel contre Achillini, le champion de l'averroïsme[2]. Averroès, d'ailleurs, est traité dans ses écrits avec une extrême sévérité : il trouve ses opinions si extravagantes et si dénuées de sens, qu'il doute que jamais personne les ait prises au sérieux, et qu'Averroès lui-même les ait comprises[3].

Pomponat étant présenté comme le fondateur de l'alexandrisme, bien qu'à vrai dire on ne remarque chez lui aucun attachement systématique pour Alexandre, la symétrie voulait qu'Achillini devînt le chef des averroïstes. Cette classification serait tout artificielle, si on prétendait qu'Achillini a réellement soutenu l'unité des âmes et l'immortalité collective. Tout en reconnaissant que, sur ces deux points, la doctrine d'Averroès est conforme à celle d'Aristote, Achillini rejette expres-

1. *Amphith.* Exerc. VI, p. 36.

2. Ce moment de l'histoire de l'école de Padoue a donné lieu à beaucoup de méprises. Bayle (art. *Pomponace*, note B) a relevé l'erreur qui plaçait Pomponat parmi les averroïstes. Brucker (t. I^er^, p. 826) avait commis d'abord la même méprise; plus tard (t. III, p. 162) il l'a rectifiée. Leibniz (Opp. t. I^er^, p. 73) est tombé aussi dans quelque confusion à cet égard.

3. Cf. H. Ritter, *Gesch. der neuern Phil.*, I^er^ Th. S. 393.

sément ces théories comme opposées à la foi[1]. Mais, à un autre point de vue, Achillini mérite le nom d'averroïste, je veux dire par l'importance qu'il accorde au Grand Commentaire, par sa manière scolastique et pédantesque. L'école de Padoue n'a rien de plus célèbre que les luttes de Pomponat et d'Achillini. Achillini l'emportait dans les thèses publiques; mais le public donnait raison à Pomponat, en se portant en foule à ses leçons[2]. La ligue de Cambrai les força l'un et l'autre, en 1509, de transporter leur champ de bataille à Bologne. La lutte s'y continua jusqu'à la mort des deux combattants, vers 1520.

Achillini n'est vraiment qu'un disputeur, un continuateur de la vieille école padouane, où le maître ne valait que par son habileté dans les exercices publics, par son audace à presser un adversaire, et par l'assurance de ses réponses. Comme tous les averroïstes, il cherchait à paraître orthodoxe, en invoquant sans cesse la distinction de l'ordre théologique et de l'ordre philosophique. Il se montre beaucoup plus libre dans sa hautaine épitaphe à San Martino Maggiore de Bologne :

Hospes, Achillinum tumulo qui quæris in isto,
Falleris; *ille suo junctus Aristoteli*
Elysium colit, et quas rerum hic discere causas
Vix potuit, plenis nunc videt ille oculis.
Tu modo, per campos dum nobilis umbra beatos
Errat, dic longum *perpetuum*que Vale.

1. H. Ritter, *Gesch. der neuern Phil.*, I^er Th. S. 383 f.
2. Niceron, t. XXXVI, init. — Tiraboschi, t. VI, p. 492. — Papadopoli, *Hist. gymn. Patav.*, t. II, p. 298. — Les œuvres d'Achillini ont été plusieurs fois imprimées à Venise, en 1508, 1545, 1551, 1568. Il est surprenant qu'on lise dans le *Dict. des sc. phil.* qu'il n'a laissé aucun écrit qui soit parvenu jusqu'à nous.

§ VII.

Ainsi, ces doctrines qui, au temps de Pétrarque, étaient réduites à se cacher et à conspirer dans l'ombre, étaient devenues, au commencement du XVI^e siècle, la philosophie presque officielle de toute l'Italie. Les discussions sur l'immortalité de l'âme étaient à l'ordre du jour à la cour de Léon X. Bembo, son secrétaire, ne cachait pas ses prédilections pour Pomponat. Ce fut lui qui sauva le philosophe du bûcher, et se chargea, pour apaiser l'inquisition, de corriger le *De Immortalitate animæ*. Ce fut encore sous sa protection que Pomponat publia son *Defensorium* contre Niphus. Tous les vieux dictons de l'averroïsme incrédule, que l'enfer est une invention des princes, que toutes les religions renferment des fables, que les prières et les sacrifices sont des inventions des prêtres, se répétaient par les gens les mieux établis à la cour. C'est un averroïste que cet incrédule de la *Messe de Bolsène*. Le moyen âge lui eût donné des cornes, à ce mécréant qui ose douter devant le sang du Christ. Voyez la différence! Raphaël en fait un galant personnage, lorgnant agréablement le miracle, en homme d'esprit qui connaît la raison des choses, et qui a lu son Averroès.

Ce n'est pas que pour sauver les apparences, on ne se montrât sévère par moments. On condamnait Pomponat, et sous main on l'appuyait. On payait Niphus pour le réfuter, et on encourageait Pomponat à répondre à Niphus. Que pouvait-on attendre de sérieux d'une bulle contre-signée *Bembo*, et ordonnant de croire à l'immortalité? Ce n'était d'ailleurs qu'une nuance presque insaisissable qui séparait les alexandristes et les averroïstes. Les premiers avouaient franchement les conséquences de leur

doctrine, auxquelles les seconds n'échappaient que par de subtils mensonges. De part et d'autre, la méthode, l'esprit, les tendances irréligieuses étaient les mêmes. Marsile Ficin, J. A. Marta[1], Gaspard Contarini[2], plus tard Antoine Sirmond leur opposent les mêmes arguments, et le concile de Latran les enveloppe dans la même condamnation.

Le concile de Latran ne fut qu'un effort impuissant pour arrêter l'Italie dans la voie où elle était engagée, et d'où la grande réaction provoquée par l'ébranlement de la réforme put seule la tirer. Certes, à n'envisager que les termes de la bulle, on croirait qu'il s'agit du zèle de la plus pure orthodoxie. Tous les subterfuges de l'école de Padoue y sont prévus. Le concile condamne et ceux qui disent que l'âme n'est pas immortelle, et ceux qui prétendent qu'elle est unique dans tous les hommes[3], et ceux qui soutiennent que ces opinions, quoique contraires à la foi, sont vraies philosophiquement[4]. Il ordonne en outre aux professeurs de philosophie de réfuter les opinions hétérodoxes, après les avoir exposées[5], et enjoint

1. *Apologia de animæ immortalitate, cum digressione, quod intellectus sit multiplicatus*, joint comme réfutation au *De Anima et mente humana* de Simon Porta.

2. Contarini écrivant contre Pomponat, se crut également obligé de réfuter l'unité de l'intellect. (Poli, p. 550.)

3. Concil. Later. V, sessio VIII. (Labbe, *Concil*, t. XIX, col. 842.)

4. Quumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus. (*Ibid.*)

5. Insuper omnibus et singulis philosophis districte præcipiendo mandamus, ut quum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, quale hoc est de animæ mortalitate aut unitate, et mundi æternitate, ac alia hujusmodi, teneantur veritatem religionis christianæ omni conatu manifestam facere, ac omni studio hujusmodi philosophorum argumenta, quum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere. (*Ibid.*)

de poursuivre, comme hérétiques et infidèles, les fauteurs de si détestables doctrines. Enfin, il défend aux clercs de consacrer plus de cinq ans à l'étude de la philosophie et de la poésie, s'ils n'y joignent l'étude de la théologie et du droit canon.

Cette bulle est datée du 19 décembre 1512. Or, c'est précisément dans les années qui suivent que la controverse excitée par Pomponat atteignit le plus haut degré de vivacité et de hardiesse. Le *De Immortalitate animæ* parut à Bologne en 1516. Le décret de Latran n'eut donc pas une grande efficacité. Quelques voix s'élevèrent même timidement dans le concile en faveur des doctrines condamnées[1]. Contelori mentionne, il est vrai, un ordre daté du 13 juin 1518, par lequel il est enjoint de poursuivre Pomponat comme rebelle au concile de Latran[2]; mais il ne paraît pas que cet ordre ait eu aucune conséquence. Le décret fut pris beaucoup plus au sérieux en Espagne. L'auteur d'une vie de Raymond Lulle, qui vivait vers ce temps, nous atteste que tous les ans on le lisait solennellement à l'université de Palma[3] et que lui-même, pour témoigner sa joie de cet heureux événement, composa une pièce de vers, où Léon X était

1. R. P. D. Nicolaus, episcopus Bergomensis, dixit quod non placebat sibi quod theologi imponerent philosophis disputantibus de *veritate* (l. unitate) intellectus, tanquam de materia posita de mente Aristotelis, quam sibi imponit Averrois, licet secundum veritatem talis opinio est falsa. Et R. P. D. Thomas, generalis ord. prædicatorum, dixit quod non placet secunda pars bullæ, præcipiens philosophis ut publice persuadendo doceant veritatem fidei. (Labbe, col. 843.)

2. Petrus de Mantua asseruit quod anima rationalis, secundum principia philosophiæ et mentem Aristotelis, sit seu videatur mortalis, contra determinationem concilii Lateranensis. Papa mandat ut dictus Petrus revocet, alias contra ipsum procedatur. 13 jun. 1518 (apud Ranke, *Hist. de la pap.*, t. Ier, chap. II, § 3.)

3. *Acta SS. Junii*, t. V, p. 678.

égalé à Ferdinand le Catholique pour son zèle contre l'hérésie :

Ille reos fidei flammis ultricibus arcet,
Tuque peregrinum dogma vagumque premis.
Vos duo sufficitis gestis et voce Leones,
Omnia sub Christi mittere regna jugo.

Cet excellent pape ne méritait certainement pas un tel éloge. Il prenait trop d'intérêt au débat pour songer à brûler les combattants, et ce fut bien moins pour le clore que pour le plaisir de le voir durer qu'il commanda une réfutation de Pomponat à son théologien de confiance, Augustin Niphus.

§ VIII.

Niphus avait commencé par être averroïste déterminé[1]. Au sortir de l'école de Vernias, il écrivit son traité *De Intellectu et dæmonibus*, qui fit scandale à Padoue. Il y soutenait l'opinion de son maître sur l'unité de l'intellect, et s'efforçait de prouver qu'il n'y a d'autres intelligences séparées que celles qui président aux mouvements des corps célestes. Les arguments de saint Thomas et d'Albert contre Averroès y étaient traités avec si peu de respect, qu'il fallut la protection du pieux et tolérant Barozzi, évêque de Padoue, pour arracher l'auteur à la fureur des thomistes. Barozzi l'engagea, pour apaiser l'émeute, à supprimer quelques pas-

1. Tous ceux qui ont parlé de Niphus, Nicéron, Bayle, Brucker, Tiraboschi, etc., n'ont guère fait que reproduire la notice que Naudé a mise en tête de son édition des *Opuscula moralia et politica* de Niphus (Paris, 1614). La date de la mort de Niphus est fort incertaine. Naudé fait observer qu'il vivait encore en 1545, puisqu'en cette année il dédie un ouvrage à Paul III. Il aurait pu même dire en 1549, puisque dans le titre de l'édition de son commentaire sur la Physique, datée de cette année, on lit : .... *Post multas editiones per eumdem auctorem in ultima ejus ætate summa diligentia recognita atque ampliata.*

sages de son livre, et ce fut avec ces corrections que l'ouvrage parut en 1492[1]. Cette mésaventure le rendit plus sage. Il se rallia à l'orthodoxie et devint zélé catholique. Padoue, Salerne, Rome, Naples, Pise le virent successivement sous les noms de Suessanus, Eutychius, Philotheus, enseigner un averroïsme mitigé. Ses commentaires sur le *De Substantia orbis*, sur le *De Animæ beatitudine*, et surtout sur la *Destruction de la Destruction*, prirent place dans toutes les éditions à côté des textes d'Averroès, sans parler d'une foule d'opuscules qu'il faisait succéder d'année en année. Lui-même se fit éditeur d'Averroès, et en 1495-1497, parut par ses soins une édition complète, depuis souvent reproduite. Dès cette époque les libraires aimaient à joindre aux ouvrages anciens quelque recommandation illustre parmi les contemporains. Le nom de Niphus devint ainsi inséparable de celui d'Averroès. Averroès seul a compris Aristote; Niphus seul a compris Averroès :

> Solus Aristotelis nodosa volumina novit
> Corduba, et obscuris exprimit illa nodis.
> Gloria Parthenopes, Niphus bene novit utrumque,
> Et nitidum media plus facit esse die[2].

Niphus tenait beaucoup d'ailleurs à ne pas se brouiller avec les théologiens. Dans son commentaire sur la *Destruction de la Destruction*, il affecte de se servir sans cesse de ces expressions : *At nos christicolæ.... at nos*

1. Niphus pourtant assure, dans sa préface, n'avoir rien eu à effacer qui fût contraire à la foi catholique. « Satis mihi sit, ajoute-t-il, Petrum Barotium, episcopum Patavinum, Christianorum nostræ ætatis decus et splendorem, et cui non minus in fide quam in philosophia tribuo,.... defensorem habuisse. »

2. Vers mis par Jérôme Paterni en tête du commentaire de Niphus sur le XII[e] livre de la Métaphysique. (Venise, 1518.)

catholici.... Ses notes marginales sont souvent de vives ironies : *Non potest intelligere Averroes quod Deus sit in omnibus : o quam rudis*[1] ! — *Male intelligis, bone vir, sententiam Christianorum*[2] ! A Rome, il eut beaucoup de succès ; Léon X le créa comte palatin et lui permit de prendre les armes des Médicis. Son livre *De Immortalitate animæ*, réfutation de celui de Pomponat, parut à Venise en 1518. Niphus paraît avoir été un de ces chevaliers d'industrie littéraires si communs en Italie au VI^e siècle. Il savait, comme l'Italien parasite, amuser ses maîtres par ses fanfaronnades de débauche, accepter le rôle ridicule et payer son écot en bons mots. Ses traités politiques et moraux avaient de la vogue. Charles-Quint lui accorda ses bonnes grâces, et il avait l'honneur de plaire aux princesses de son temps[3].

Cette légèreté de caractère ne permet pas de prendre bien au sérieux la doctrine philosophique de Niphus. Sa psychologie est au fond la psychologie thomiste, qu'il avait d'abord combattue. L'intellect, forme du corps, est susceptible de pluralité numérique ; il est créé au moment où il est uni au sperme, et survit au corps[4]. Ni Aristote, ni Averroès n'ont connu la création ; cependant il ne répugne pas aux principes du péripatétisme que Dieu produise quelque chose de nouveau, non par variation de lui-même, mais par variation de la cause objective. Ce qu'Aristote rejette absolument, c'est la création

1. F. 302 (edit. 1560).
2. *Ibid.*, f. 119, 175 v°, 206 v°.
3. Son traité *Du beau*, dédié à Jeanne d'Aragon Colonna, est destiné à prouver que le corps de cette dame était le *criterium formæ* ou la beauté archétype, vu qu'il offre en tout la proportion sesquialtère. Bayle a gravement discuté d'où pouvaient lui venir, sur ce point, des connaissances aussi spéciales. (Art. *Jeanne d'Aragon*, notes B, C, D.)
4. *In Phys. auscult.* p. 47 v° (Venet., 1549). — *De intellectu et dæm.*, l II.

dans le temps ; or, rien n'empêche de supposer la création éternelle, en accordant au néant une priorité conceptuelle[1]. Niphus varia beaucoup sur ce point : dans son livre *De Immortalitate animæ* et dans les dernières éditions de ses commentaires, il en vint jusqu'à soutenir que les principes d'Aristote ne répugnaient pas à la création dans le temps, et que ce philosophe avait admis la création de l'intellect.

Niphus a été généralement considéré comme un des chefs de l'école averroïste[2]. M. Ritter a fait observer que sur une foule de points, il combat la doctrine du commentateur, et que dans son commentaire sur le XII[e] livre de la Métaphysique, il le traite avec le mépris le plus affecté : « Averroes in præsenti commento fere dicit tot errata « quot verba.... Magno miratu dignum est quonam pacto « vir iste (Averroes) tantam fidem lucratus sit apud Lati- « nos in exponendis verbis Aristotelis, quum vix unum « verbum recte exposuerit[3].... » Il appelle ses commentaires *potius confusiones quam expositiones*, et il déclare n'adopter cet auteur que parce qu'il est célèbre et que les élèves ne veulent pas entendre parler d'un autre maître[4]. Il est vrai qu'ailleurs il lui accorde les plus grands éloges[5],

1. *In Phys.*, f. 45 v° et 47.

2. Averrois sectatores qui nostro hoc ævo adhuc spirant, inter quos unus et caput est Suessanus.... etc. (Ant. Brasavola, in *De subst. orbis*, ms. bibl. Ferrar., n° 304, p. 407.)

3. H. Ritter, *Gesch. der neuern Phil.*, I Th., S. 381 f.—Cf. Comment. in *Destr. Destr.* f. 60, 64, 177 v°, 211 (édit. 1560).

4. Quum barbarus sit, Græcorum mentem ad plenum intelligere non potuit.... sed quia nostro tempore famosus est, *ita ut nullus videatur peripateticus nisi Averroïcus*, cogor ipsum exponere. Adest præterea rogatus nostrarum scholarum, cui non parere difficile videtur. (*Philosophorum hac nostra tempestate monarchæ*, *Augustini Niphi Suessani*, *In duodecimum Metaph.*, f. 2 et procem. Venet. 1518.)

5. Hic ex Græcis enarratoribus perinde atque ex optimis fontibus phi-

et se montre impitoyable pour ses détracteurs[1]. Ce serait peine perdue que de chercher à concilier ces différences, et Niphus serait sans doute le premier à en sourire.

§ IX.

L'averroïsme inoffensif de Niphus fut pendant tout le XVI[e] siècle l'enseignement officiel de Padoue. Le mot d'averroïsme ne représentait plus une doctrine, mais la confiance accordée au Grand Commentaire dans l'interprétation d'Aristote. Or, bien loin que les théologiens fussent contraires à cet enseignement, il y avait en cela un respect de l'autorité et des textes consacrés, qui devait leur plaire. C'étaient les novateurs en philosophie et en littérature qui s'irritaient de cette routine et de cette barbarie. Les hommes les plus catholiques voulaient être appelés averroïstes en ce sens[2]. J'ai vu à Rome, au couvent de la Chiesa Nuova, dans une armoire contenant les livres qui ont appartenu à saint Philippe de Neri, et que l'on garde comme reliques, un bel exemplaire manuscrit d'Averroès. L'Église approuvait hautement l'étude d'Aristote; le cardinal Pallavicini allait jusqu'à dire que sans Aristote l'Église aurait manqué de quelques-uns de ses dogmes. Or, Averroès était, de l'aveu général, le meilleur interprète d'Aristote. L'αὐτὸς ἔφα des disciples de Pythagore, dit un contemporain, n'a rien qui doive nous étonner, puisque de nos jours nous voyons

losophiam visus est non tam hausisse quam expressisse; qua e re solus commentatoris nomen sibi comparavit. Dii immortales! quantum est bonos sequi authores. (*In Phys. auscult.*, præf.)

1. Quidem Averromastici, quorum studium potissimum est in reprehendendo Averroe. (*Ibid.*, f. 51 v°, 53 v°.)

2. Viros catholicos se et esse et dici velle averroistas, dit le cardinal Tolet. (Apud Bruckerum, t. VI, p. 710.)

tout ce que dit Averroès passer pour axiome aux yeux de ceux qui philosophent [1]. Les titres les plus splendides lui étaient prodigués : *Solertissimus peripateticæ disciplinæ interpres.* — *Altividus aristotelicorum vestigator penetralium.* — *Magnus Averroes, philosophus consummatissimus.* — *Primarius rerum aristotelicarum commentator.*

Marc-Antoine Zimara, de San Pietro, au royaume de Naples, se fit une grande réputation dans les écoles, par les soins dont il entoura le texte d'Averroès. Ses *Solutions des contradictions d'Aristote et d'Averroès,* ses *Index*, ses concordances, ses annotations marginales, ses analyses, devinrent, comme les travaux de Niphus, des parties intégrantes de toutes les éditions d'Averroès. Averroès subissait dans l'école de Padoue le sort de tous les maîtres classiques. Au texte de ses œuvres on préférait des résumés contemporains, plus maniables, plus usuels.

La subtilité et la sécheresse sont les défauts communs de tous les averroïstes. Mais nul, il faut le dire, ne les a portés aussi loin que Zimara. Cette barbarie commençait à fatiguer, même à Padoue. Déjà nous avons vu la faveur publique abandonner le pédant Achillini et se porter sur Pomponat. Zimara éprouva la même disgrâce. Il devint ridicule et insupportable aux élèves, et ne put enseigner que trois ans [2]. Bembo, dans une lettre datée

1. Præf. Junt. (edit. 1553) f. 3 v°, 6 v°, 12. Cur omnibus bene philosophantibus viris adversabimur, qui tantum uno ore Averroi tribuunt, ut neminem qui non averroista sit bonum unquam fore philosophum prædicent,... nec quemquam prorsus philosophum putent qui huic audeat contradicere. — Cf. Mantinum, præf. in libr. *De Part. et gener. anim.*— L. Vivem, *De causis corr. art.*, l. V, Opp. t. I, p. 410. (Bâle, 1555.)
2. Facciolati, III° pars, p. 274.

du 6 octobre 1525[1], exprime avec finesse, l'humeur que lui inspirait cette méthode surannée. « Il quale Otranto[2], écrit-il à Rannusio, è già da ora tanto in odio di questi scolari tutti dall' un capo all' altro che se ne ridono con isdegno. Perciocchè dicono che ha dottrina tutta barbara e confusa, ed è semplice averroista.... E costui pare che sia tutto barbaro e pieno di quella feccia di dottrina, che ora si fugge come la mala ventura. Siate sicuro che questo povero studio quest' anno, quanto alle arti, non arà quattro scolari, e sarà l' ultimo di tutti gli studj. *Mea nihil interest;* se non in quanto essendo io di cotesta patria, mi duole di veder le cose che sono d'alcun momento all' onor pubblico, andare per questa via lontano da quello che si dee desiderare e procacciare. »

Les *Solutiones contradictionum Aristotelis et Averrois*[3] composées en grande partie d'après Zimara, et recueillies par les Juntes, ne sont pourtant pas sans intérêt, à cause des nombreuses citations qu'on y trouve des maîtres en faveur à Padoue. Il est curieux de voir défiler sur chacune des questions alors agitées Gilles de Rome, Walter Burleigh, Baconthorp, Jean de Jandun, Grégoire de Rimini, Paul de Venise, Jacques de Forli, Gaetano de Tiene, Pomponat, Achillini, Niphus. Ce qui est plus curieux encore, ce sont les anecdotes relatives aux argumentations de l'université de Padoue, qui y sont rapportées, et qui nous font pour ainsi dire assister aux discussions de cette école célèbre[4]. La doctrine de l'unité de l'intellect y est adoptée

1. Opere, t. III, p. 118. Venezia, 1729.

2. San Pietro, patrie de Zimara, est un petit bourg près d'Otrante. On désignait souvent en Italie les hommes par le simple nom de leur ville natale : *Suessa*, pour Niphus ; *Corduba*, pour Averroès.

3. Opp. Averr., t. XI (edit. 1560).

4. Par exemple, f. 62 v°, 134 v°, 140, 212 v°.

dans le sens de l'unité des principes communs de l'esprit[1], mais ouvertement rejetée, en ce sens qu'il n'y aurait qu'un seul principe substantiel de la raison humaine. Zimara entre dans de subtiles distinctions sur les diverses nuances que cette théorie avait prises dans l'école de Padoue, et sur les efforts que l'on avait faits pour la concilier avec la foi[2]. Mais toujours respectueux pour le Commentateur, il aspire moins à le réfuter qu'à prouver que les erreurs qu'on lui attribue ne lui sont pas imputables. L'intelligence première donne l'être au premier mobile, et par lui à l'univers. Le premier moteur est la forme des êtres, comme le maître est la forme de son esclave[3]. L'intellect actif n'est ni Dieu lui-même, comme le veut Alexandre, ni une simple faculté de l'âme, mais une substance supérieure à l'âme, séparable, incorruptible[4]. La forme est le principe d'individuation : la forme en effet suppose la matière, tandis que la proposition réciproque n'est pas vraie[5]. L'âme intellective est séparable et immortelle[6]. La vérité nous arrive par deux voies, les prophètes et les philosophes ; dans le doute, les prophètes doivent être crus de préférence[7].

1. F. 177 v°.
2. Isti sunt medii inter Averroem et Christianos : volunt enim tenere unitatem intellectus cum Averroe, et volunt eam defendere cum principiis Christianorum, et ista non possunt stare.... Erubescant ergo mendacio velle tueri unitatem intellectus, imponendo ei illud quod non dixit.... ut ipsa tandem veritate coacti nullo pacto defendant unitatem imo potius fatuitatem intellectus. (*Ibid.* f. 210 et v°.)
3. *Ibid.*, f. 120.
4. *Ibid.*, f. 172 v°.
5. *Ibid.*, f. 147 v°, 193 v°.
6. *Ibid.*, f. 152.
7. Licet igitur Aristoteles ista non viderit, nec philosophi, viderunt tamen ista prophetæ, qui in superiori gradu sunt constituti quam philosophi, secundum sapientes, et ideo stante discordia, in talibus potius pro-

Une foule de laborieux professeurs concoururent avec Niphus et Zimara à l'élucidation des œuvres d'Averroès. Antoine Posi de Monselice publia un index plus considérable encore que celui de Zimara (1560, 1572). Julius Palamedes donna une troisième table du même genre (Venise, 1571). Bernardin Tomitanus de Feltre, composa des *Solutiones contradictionum in dicta Aristotelis et Averrois*, analogues à celles de Zimara, et des arguments pour les questions d'Averroès[1]. Philippe Boni composa une autre concordance du même genre. Un grand nombre de livres usuels, sous les titres de *Methodus legendi Averroem*, *Thesaurus in Averroem*, *Concordantia in Averroem*, etc., étaient avidement recherchés des étudiants[2]. Marc-Antoine Passeri, Vincent Madio, Chrysostome Javello, Jean-François Burana, Jean-Baptiste Bagolini, Jérôme Stefanelli, élève de Zimara, les deux Trapolini, Victor Trincavelli, par leurs leçons et leurs écrits continuèrent la tradition du même enseignement durant toute la première moitié du XVI[e] siècle.

§ X.

Cette vogue extraordinaire amena un remaniement général des traductions d'Averroès. Depuis la première édition (Padoue, 1472), on s'était contenté de reproduire les anciennes versions faites de l'arabe au XIII[e] siècle, à peu près telles qu'elles se trouvent dans les manuscrits. Niphus et Zimara avaient bien essayé de les corriger et de les rendre intelligibles, mais n'y avaient que médio-

phetis credendum quam philosophis, quum ipsi intentiores Deo sint quam fuerint philosophi. (*Ibid.*, f. 207 v°.)

1. A la suite de l'édition de 1574. — Cf. Tomasini, *Elogia*, t. I[er], p. 66 sqq.

2. Cf. Antonio, *Bibl. hisp. vetus*, t. II, p. 401.

crement réussi. Dès le commencement du XVI[e] siècle, on se mit à faire de nouvelles traductions latines sur les traductions hébraïques. Il faut se rappeler que les manuscrits arabes d'Averroès alors comme aujourd'hui étaient excessivement rares, et que les arabisants ne l'étaient guère moins, tandis que les traducteurs juifs abondaient. Avicenne eut le même sort : traduit d'abord de l'arabe par Gérard de Crémone, il le fut ensuite de l'hébreu par Mantino, André Alpago de Bellune, Jean Cinq-Arbres, etc. Il faut pourtant avouer que le but qu'on se proposait ne fut pas atteint, et que ces nouvelles traductions faites de l'hébreu sont plus barbares et plus obscures encore que celles du XIII[e] siècle [1].

Ces versions nouvelles circulaient depuis longtemps manuscrites, lorsque les Juntes formèrent le plan d'une grande édition complète d'Averroès, dont ils confièrent le soin à Jean-Baptiste Bagolini de Vérone, connu à Padoue comme philosophe [2], et à Venise comme médecin. Une part très-large y fut faite aux traductions nouvelles ; les anciennes versions furent conservées pour quelques traités, comme les commentaires sur la Physique, le traité du Ciel, la Métaphysique, la Morale à Nicomaque. Quelquefois, comme pour certaines parties importantes du traité de l'Ame, les deux versions furent imprimées parallèlement sur deux colonnes. Souvent les textes anciens et les versions nouvelles furent corrigés l'un par l'autre. Quelques paraphrases restées jusque-là inédites furent traduites pour la première fois. Les notes marginales de Zimara furent maintenues; une classification

1. Cf. Possevini *Bibl. select.*, t. II, l. XII, cap. 16 et 18.—Richard Simon, *Suppl. à Léon de Modène*, p. 121 (Paris, 1710).

2. Cf. Facciolati, III[a] pars, p. 302. —Maffei, *Verona illustr.*, parte II[a], col. 168-169 (Verona, 1732).

meilleure fut établie ; les paraphrases et les commentaires moyens furent divisés et placés après les textes. Bagolini déploya un grand zèle dans ce travail, et mérita de ses contemporains ce suprême éloge :

Tantum et Aristoteles Bagolino et Corduba debent,
Quantum humus agricolæ debet operta rubis [1].

Il mourut de fatigue avant l'achèvement de son œuvre. Marc Oddo présida à la publication, qui eut lieu dans les années 1552-1553.

Le juif Jacob Mantino, né à Tortose, en Espagne, et médecin de Paul III[2], fut le plus laborieux des traducteurs qui entreprirent, au XVI^e^ siècle, de réformer le texte d'Averroès d'après l'hébreu. Il revit à lui seul presque tous les commentaires. Bagolini prit dans ses papiers les parties qu'il jugea convenables, et négligea le reste. On va voir, en effet, que les travaux de ces nouveaux interprètes faisaient souvent double emploi, et que le même ouvrage se trouvait traduit de plusieurs côtés à la fois.

Abraham de Balmès, né à Lecce, au royaume de Naples, et médecin à Padoue, assez connu parmi les juifs comme grammairien, s'attacha surtout aux œuvres logiques d'Averroès, à la Rhétorique et à la Poétique[3]. Bagolini se servit de ses versions pour corriger celles de Mantino, et les préféra pour les Topiques, les Arguments Sophistiques, la Rhétorique, le *De Substantia orbis*[4].

1. Edit. 1553, f. 11 v°.
2. Marini, *Degli Archiatri Pontificj* (Rome, 1784), vol. I^er^, p. 292, 367.—Wolf, I, p. 666 ; III, p. 515. — Antonio, t. I^er^, p. 467. — Carmoly, *Histoire des médecins juifs*, p. 145 et suiv. — Wolf a pris pour des ouvrages originaux quelques-unes des traductions de Mantino.
3. Cf. Wolf, I, p. 70.—Richard Simon, *Hist. crit. Vet. Test.*, p. 536.
4. Sa traduction de la paraphrase de la Poétique se lit dans l'édition de 1560. Bagolini avait préféré celle de Mantino.

Jean-François Burana de Vérone, professeur à Padoue[1], est le seul chrétien qui figure dans cette liste de traducteurs. Il est infiniment probable que Burana s'appropria le travail de quelque juif; car on ne saurait croire qu'à cette époque un chrétien ait pu savoir assez bien l'hébreu rabbinique pour traduire, même médiocrement, des textes aussi difficiles : pourquoi d'ailleurs se donner cette peine, quand on avait autour de soi des juifs tout prêts à faire la besogne *per alcuni danari?* Il paraît qu'on attribua aussi à Burana la connaissance de l'arabe; il résulte au moins de documents inédits que Maffei avait entre les mains, qu'il traduisit plusieurs auteurs grecs. Quoi qu'il en soit, Burana figure dans l'édition des Juntes pour les grands commentaires des Analytiques, sur lesquels on n'avait avant lui que les expositions moyennes. Son travail avait déjà été imprimé en 1539. Marc Oddo se plaint vivement de la défectuosité de cette traduction, qu'il fut obligé de corriger par celle de Mantino[2].

Paul l'Israélite donna la paraphrase du traité du Ciel et le prologue du XII^e livre de la Métaphysique; Vital Nissus, la paraphrase du traité de la Génération; Calo Calonyme, médecin de Naples, figure comme traducteur de la Destruction de la Destruction, et de la lettre sur l'*Union de l'intellect séparé*[3]. Sa version est plus complète que celle qui fut faite de l'arabe au moyen âge, et sur laquelle Niphus composa son commentaire. A cela près, ce travail lui fait peu d'honneur. Je ne sais s'il

1. Facciolati, II^a pars, p. 115. — Maffei, *Verona illustrata*, parte II^a, p. 126-127. — Maffei et Facciolati, trompés par le titre de l'édition de 1539, ont pris pour deux auteurs différents Averroès et Alubidus Rosadis (*sic*).

2. Præf. edit. 1553, f. 7 v°.

3. Voy. ci-dessus, p. 150-151.

existe un texte moins intelligible, et Pococke[1] disait avec raison qu'il mérite doublement le titre de *Destruction* (*non versio sed destructio*). Wolf attribue aussi à Calo la traduction des *Questions physiques* d'Averroès, avec le commentaire de Moïse de Narbonne[2].

Un manuscrit de la Bibliothèque nationale (ancien fonds, 6507) contient une version latine du commentaire moyen sur la Physique, faite sur le texte hébreu de Zerachia, fils d'Isaac, restée inédite, et achevée le 7 janvier 1500 par Vitalis Dactilomelos, maître ès arts et docteur en médecine, par l'ordre du cardinal Dominique Grimani, patriarche d'Aquilée. Ce traducteur est, du reste, complétement inconnu.

Élie del Medigo est aussi compté parmi les juifs qui cherchèrent à donner à l'école de Padoue un texte plus intelligible d'Averroès. Il traduisit, dit-on, le *De substantia Orbis*, le Commentaire sur les Météores[3], les Questions sur les Premiers Analytiques, imprimées à Venise, chez les Aldes (1497), et le Commentaire moyen sur les sept premiers livres de la Métaphysique, imprimés pour la première fois dans l'édition de 1560[4]. La mort l'empêcha de terminer ce dernier travail. Il se peut aussi qu'on ait regardé comme des traductions plusieurs des commentaires qu'il composa sur les traités averroïstiques.

Les œuvres médicales d'Averroès éprouvèrent le même sort que ses œuvres philosophiques. On sentit, vers

1. Ad *Portam Mosis*, p. 118.

2. *Bibl. hebr.*, I, p. 19. — Par une erreur bizarre, Tennemann (art. *Averroès* dans l'Encycl. d'Ersch et Grüber), indique comme traducteur de la Destruction l'*éditeur* Bonetus Locatellus (Venise, 1497).

3. Bartolocci, t. Ier, p. 14. — Pasini, I, p. 55.

4. C'est à tort que les éditeurs donnent cette traduction comme faite de l'arabe.

le milieu du XVI^e siècle, le besoin de les traduire de nouveau, de les compléter, de les corriger. Jean-Baptiste Bruyerin Champier, neveu de Symphorien Champier, médecin de Henri II, traduisit, ou plutôt fit traduire de l'hébreu les livres II, VI, VII du *Colliget*, qu'il réunit sous le nom de *Collectanea medica*. Mantino retraduisit également quelques chapitres du livre V. André Alpago de Bellune revit le commentaire sur le poëme d'Avicenne. Le traité de la Thériaque fut publié d'après les papiers d'André della Croce, chirurgien de Venise.

Les Juntes, dans leurs éditions postérieures, ne firent que reproduire celle de 1553. Leurs préfaces attestent que ces livres étaient fort demandés. Chaque édition s'écoulait en deux ou trois ans, comme pour les classiques les plus usuels.

§ XI.

Un règne aussi absolu ne pouvait manquer de provoquer une réaction violente. L'aristotélisme arabe, personnifié dans Averroès, était un des grands obstacles que rencontraient ceux qui travaillaient alors si activement à fonder la culture moderne sur les ruines du moyen âge. L'esprit révolutionnaire en Italie n'a jamais connu la mesure. Aristote devint bientôt *un empoisonneur, un obscurantiste, le bourreau du genre humain, qui a perdu le monde avec sa plume comme Alexandre l'a perdu avec son épée*. La majesté d'Averroès fut à son tour violée. Cet Arabe, ce barbare, devint le point de mire des sarcasmes de tous les esprits cultivés. Fiers d'avoir retrouvé la Grèce authentique, les philologues, hellénistes, platoniciens, hippocratistes devinrent souverainement méprisants pour cette Grèce

falsifiée, pédantesque, qu'on trouvait chez les maîtres arabes. Cette scolastique hérissée, ces catégories décharnées, ce jargon sauvage durent paraître plus que jamais intolérables aux esprits ramenés par la culture classique à la belle forme et à la saine manière de penser. Pétrarque trouvait déjà Aristote peu agréable à la lecture[1]. Les humanistes du xv^e siècle déclarèrent tout d'une voix Averroès inintelligible, vide de sens, indigne de fixer l'attention d'un esprit cultivé. Son obscurité devint proverbiale, et ses partisans passèrent pour des gens qui veulent trouver du sens à ce qui n'en a pas[2].

La scolastique, en s'éloignant continuellement du texte d'Aristote, en mettant le commentateur à la place du philosophe, et les cahiers des professeurs à la place du commentaire, s'était fait un Aristote de convention, qui ressemblait à l'Aristote réel à peu près comme l'*Histoire scolastique* de Pierre Comestor ressemble au texte hébreu de la Bible. L'insuffisance des traductions, l'incorrection des manuscrits et des premières éditions du xv^e siècle, avaient rendu la lecture suivie du texte d'Aristote à peu près impossible : on se contentait de rapprocher les phrases qui offraient un sens et quelques principes qu'on était convenu d'attribuer à Aristote, pour bâtir avec cela un système[3]. La mise en lumière du texte grec d'Aristote fut véritablement la découverte d'un texte nouveau, et tous les bons esprits déclarèrent

1. *De sui ipsius et mult. ignor.* (Opp. t. II, p. 1051, édit. Henricp.)

2. Ipsum obscurum, jejunum, barbare et horride omnia scribentem, refugiendum putant.... (Av. Opp. Præf., edit. 1552, f. 6.)

3. Solent quidem plerique ex duobus vel tribus Aristotelis dictis dogma integrum fabricare. Ex omnibus tamen qui construxerit neminem vidi. (Patrizzi, *Discuss. perip.*, l. XIII, f. 113 v°. Ven., 1571.)

dès lors qu'il ne restait plus qu'une seule chose à faire, c'était de laisser dans leur poussière les traductions et les commentaires du moyen âge, pour chercher dans le texte seul le péripatétisme authentique. Mais la routine ne se tient jamais pour battue. Les vieilles traductions et les vieux commentaires gardaient encore de nombreux partisans, quand déjà Théodore Gaza, Georges de Trébizonde, Argyropule, Ermolao Barbaro avaient renouvelé le Lycée antique. De là cette lutte si acharnée de l'aristotélisme arabe, cherchant Aristote dans Averroès, et de l'aristotélisme helléniste, cherchant Aristote dans son texte et dans les commentateurs grecs, Alexandre d'Aphrodisias, Thémistius, etc.

Le 4 avril 1497, Nicolas Léonicus Thomæus monta dans la chaire de Padoue pour *enseigner Aristote en grec*[1]. Bembo célébra en vers ce grand événement, qui semblait ouvrir une ère nouvelle dans l'enseignement philosophique. Léonicus, par la vivacité de sa polémique contre la scolastique, par son enseignement médical, tout hippocratique, par la beauté de son style et sa manière cicéronienne, mérite d'être considéré comme le fondateur du péripatétisme helléniste et critique[2]. La douceur de son caractère le préserva des injures; il a même

1. C'est-à-dire d'après le texte grec. L'opinion qui fait enseigner Léonicus en grec, ne mérite pas d'être discutée. (Facciolati, I pars, p. LV-LVI.)

2. Philosophiam ex purissimis fontibus, non ex lutulentis rivulis salubriter hauriendam esse perdocebat, explosa penitus sophistarum disciplina, quæ tunc inter imperitos et *barbaros* principatum in scholis obtinebat, quum doctores, excogitatis *barbara subtilitate* figmentis,... et juventus in gymnasio *Arabum et barbarorum* commentationes secuta, a recto munitoque itinere in confragosas ignorantiæ crepidines ducerentur. (Paulus Jovius, apud Brucker, t. IV, p. 156-157.) — Cf. Patrizzi, *Discuss. perip.*, l. XII, f. 106 (Ven., 1571). — Tiraboschi, t. VII, 2e part., p. 422 (édit. Modène).

la politesse de trouver Averroès un interprète distingué : *Averroes exquisitissimus Aristotelis interpres* (*Græcos semper excipio*). Bien plus, il s'appuie sur la psychologie d'Averroès pour concilier Aristote et Platon, et établir la préexistence et l'immortalité des âmes[1].

Tous les esprits distingués du XVI^e^ siècle ne cessent de prêcher la croisade contre les *barbares* en philosophie et en médecine[2]. La jeunesse, abandonnant les arguties scolastiques, ne songeait plus qu'à apprendre le grec pour lire Aristote, et le pédant Zimara pouvait à peine trouver des auditeurs pour son Averroès. *Il quale autore*, dit Bembo dans sa lettre à Rannusio, déjà citée, *a questi dì si lascia a parte dai buoni dottori, ed attendesi alle sposizioni de' commenti greci, ed a far progresso ne' testi*[3]. La même révolution s'opérait en médecine. Hippocrate et Galien ne furent plus infaillibles qu'en grec. « Nos ancêtres, dit Thomas Gionti dans la préface de son édition d'Averroès, ne trouvaient rien d'ingénieux en philosophie ou en médecine qui ne vînt des Maures. Notre âge, au contraire, foulant aux pieds la science des Arabes, n'admire et n'accepte que ce qui est tiré des trésors de la Grèce; il n'adore que les Grecs; il ne veut que les Grecs pour maîtres en médecine, en philosophie, en dialectique; qui ne sait pas le grec, ne

1. H. Ritter, *Gesch. der neuern Phil.*, I Th. S. 377.

2. Dans le titre de l'édition d'Aristote (Paris, 1531, ex officina Simonis Colinæi), on lit l'exhortation suivante : « Nunc ergo, o juvenes, ex Aristotelico opere, ceu ex proprio fonte purissimas haurite delibateque aquas, *peregrinas* autem tanquam viles lacunas insalubresque Trinacriæ lacus devitate. Omne enim malum studiis inseminatum fere est, quod authorum literis dimissis, ipsisque authoribus, ad *vana glossemata* sese totos contulere, et eos qui non essent authores (aç si apes fucos sequerentur) pro ducibus et delegerunt et secuti sunt. »

3. Opere, t. III, p. 118 (Venezia, 1729).

sait rien. De là ces rixes, ces querelles si animées entre les philosophes et entre les médecins, si bien que les malades, ne sachant à quelle secte se vouer, meurent plus encore d'hésitation que de maladie[1]. » Jean Bruyerin Champier, dans la préface des *Collectanea* d'Averroès, écrite en 1537, nous apprend également que la jeunesse de son temps détestait les médecins arabes, et ne les voulait plus entendre citer[2].

§ XII.

La renaissance de l'hellénisme, qui s'annonçait à Padoue, à Venise et dans le nord de l'Italie par le retour au texte vrai d'Aristote, se manifestait à Florence par un retour vers Platon. Florence et Venise sont les deux pôles de la philosophie comme de l'art en Italie. Florence et la Toscane représentent l'idéal dans l'art, le spiritualisme en philosophie; Venise, Padoue, Bologne, la Lombardie, représentent le réalisme, le rationalisme, l'esprit exact et positif. Platon seul convenait aux entretiens de Careggi et des jardins Ruccellai; Aristote, aux institutions réfléchies de Venise. On peut s'étonner au premier coup d'œil qu'une lourde et pédante école comme celle dont nous essayons d'esquisser l'histoire, ait été l'école officielle d'une ville que l'imagination se plaît à entourer d'une si poétique auréole. Mais en y regardant de près, on voit que cette école est en parfait accord avec le caractère vénitien, et qu'elle est exactement en philosophie ce que Titien et Tintoret sont en peinture. La philosophie et la poésie partent au fond du même

1. Édit. 1552, f. 2-3.

2. Plerique omnes juniores medici jam intolerabile in Arabum Mauritanorumque dogmata odium conceperunt, ut ne nominandi citandive locus relinquatur : principes enim Hippocratem atque Galenum habere nos prædicant.

principe; la philosophie n'est qu'un genre de poésie comme un autre, et les pays poétiques sont les pays philosophiques. Or le trait essentiel du caractère vénitien n'est ni l'art ni la poésie. Qu'est-ce que Saint-Marc comparé au dôme de Pise? Qui peut regarder une des madones de Venise après avoir vu celles de Sienne et de Pérouse ? Analysez ces fortes têtes des cérémonies vénitiennes de Gentile Bellini ou de Pâris Bordone. Est-ce la pensée, est-ce l'idéal qui y respire? Non; c'est la fermeté, c'est l'action. Au lieu de cette fleur de jeunesse qui s'épanouit éternelle sur les bords de l'Arno, ici c'est la maturité de l'homme fait, le sens exact et ferme des choses de la terre. Certes, sous le rapport de la liberté de la pensée, Florence n'avait rien à envier à Venise. Nulle part la licence d'opinion et l'irrévérence pour les choses saintes ne furent portées aussi loin durant le moyen âge : on y poussait le scepticisme jusqu'à ne pas croire aux miracles de sainte Catherine de Sienne, attestés par tous les Siennois ! La pensée impie du parallèle des religions a-t-elle jamais été exprimée aussi effrontément que dans la troisième nouvelle du Décaméron? Or la réponse du juif Melchisédech à Saladin, réponse trouvée si sage par Boccace, et qui, dans le reste de l'Europe, eût allumé des bûchers, n'excitait à Florence qu'un gracieux sourire. Au lieu de cette toge pédante où se drapait l'incrédulité vénitienne, l'incrédulité florentine, rieuse et légère, s'abandonnait aux enivrements d'une vie parfumée de jeunesse et de gaieté. Venise arrive à la philosophie par les habitudes d'exigence et de rigueur que donnent le maniement des affaires et l'esprit pratique; Florence, par la sérénité d'une conscience où tous les éléments de l'idéal se pénètrent avec harmonie, et par cet air de fraîcheur et de joie qu'on respire aux pieds des coteaux de Fiesole.

Marsile Ficin nous apprend lui-même que ce fut par réaction contre le péripatétisme averroïste de Venise qu'il entreprit de relever la tradition platonicienne. L'incrédulité lui sembla si enracinée, qu'il ne vit que deux moyens de la vaincre : des miracles ou une religion philosophique. S'il traduit Platon et Plotin, c'est qu'il espère qu'en qualité de philosophes ils trouveront un meilleur accueil auprès du public que les saints et les prophètes[1]. Averroès, le représentant du péripatétisme hétérodoxe, est traité avec le plus profond mépris. Il n'a pas su le grec, et n'a rien compris à Aristote[2]. Le livre XV de la *Théologie Platonique* est consacré tout entier à la réfutation du *monstre averroïstique*, l'unité de l'intellect. L'argumentation de Ficin ne manque ni de netteté ni de finesse. Dans l'hypothèse averroïste, la perception, dit-il, n'appartiendrait à aucun sujet personnel; l'acte libre, la volonté seraient inexplicables. L'astrologie elle-même lui fournit des arguments : les âmes ne sont pas identiques, puisqu'il y en a de Saturniennes, de Martiales, de Joviennes, de Mercurielles[3]. La théorie averroïste de la Providence est aussi vivement réfutée. Dieu voit tout dans sa propre essence; toujours attentif à faire prévaloir le bien le plus général, il n'a pas besoin de se détourner des grandes choses pour voir les petites[4].

1. Ut hac theologia in lucem prodeunte.... Peripatetici quam plurimi, id est philosophi pene omnes, admoneantur non esse de religione, saltem communi, tanquam de anilibus fabulis sentiendum. (Præf. in Plotinum.)

2. Averroes.... græcæ linguæ ignarus, Aristotelicos libros in linguam barbaram e græca perversos potius quam conversos legisse traditur.... Resipiscant igitur quandoque Averroici, et cum Aristotele suo consentiant. (*Theol. plat.*, Opp. t. I, p. 327, 342, édit. Henricpetri, 1576.)

3. *Ibid.*, f. 359.

4. *Ibid.*, l. II, f. 104. — An ignoras, *Averrois impie*, bonum ipsum ordinis universi esse cujuslibet partis ordine præstantius?...

Gémiste Pléthon et Bessarion, avant Marsile Ficin, avaient témoigné la même antipathie, et rejeté les théories averroïstes au nom du platonisme [1]. Patrizzi est plus sévère encore. S'imaginant, d'après une erreur souvent répétée, que les scolastiques n'ont connu Aristote que par Averroès, Averroès est à ses yeux responsable de tous les défauts de la scolastique, et de ce chaos de questions subtiles qui avaient envahi le champ de la philosophie [2].

§ XIII.

Pour comprendre l'aversion que le péripatétisme averroïste inspirait aux beaux-esprits de la renaissance, il faut avoir connu par expérience ce style hérissé de mots barbares [3], ces discussions subtiles, cette prolixité insoutenable, qui sont les caractères de l'école averroïste. « Autrefois, dit Louis Vivès, rien n'était plus charmant que la contemplation du jardin de cet univers; mais ceux-ci, au lieu d'arbres et de fleurs, y ont dressé des croix pour torturer l'esprit humain [4]. » Que l'on songe en effet à l'impression que devaient produire sur les Valla, les Barbaro, les Bembo, des phrases comme celle-ci : « Quælibet « anima intelligit primum et se, hoc est suum esse, quod « Dehaath appellatur; de secundis vero intelligit Zobar,

1. *Theol. plat.*, Opp. t. I, p. 327. — Brucker, t. IV, p. 47.

2. *Discuss. peripat.*, l. XII, p. 106 (Venise, 1571).

3. En voici un curieux exemple. Au XII^e livre de la Métaphysique, est employé plusieurs fois le mot *allastogia* (f. 337 v°, sqq.). Je me demande quel sens ce mot devait offrir aux docteurs de Padoue, qui ne savaient pas sans doute que c'est le mot στοιχεῖα précédé de l'article arabe (*al-stouchia*).

4. Nihil olim amœnius habebatur contemplatione horti hujus naturæ.... At isti, pro flosculis philosophiæ et arboribus placidissimis, crucem ingeniis fixerunt. — *De causis corr. art.*, l. V (Opp. t. I, p. 413; Bâle, 1555).

« quod dedit sibi suum esse[1]. » C'est le cas de dire avec Pic de la Mirandole : « Age, damus hoc vobis, ut non sit ves« trum ornate loqui[2], sed vestrum est certe, quod nec « præstatis, ut latine saltem, ut, si non floridis, suis tamen « verbis rem explicetis. Non exigo a vobis orationem « comptam, sed nolo sordidam; nolo unguentatam, sed « nec hircosam; non sit lecta, sed nec neglecta; non quæ« rimus ut delectet, sed querimur quod offendat[3]. » L'*Antibarbarus* de Nizolius, et l'extrême insistance que les esprits cultivés mettaient à soutenir que la philosophie ne doit avoir d'autre langage que le langage ordinaire et doit s'interdire le style technique, ce qu'on appelait le style de Paris[4], n'était point alors une thèse puérile ou un simple scrupule de rhéteur. Il n'y avait pas de réforme plus urgente que celle du langage : la première condition du progrès était de débarrasser la pensée de cette intolérable entrave du style scolastique, qui lui interdisait toute délicatesse[5].

L'homme de ce siècle en qui se montre le mieux la lutte de ces sentiments divers, c'est assurément Pic de la

1. *De animæ beat.*, f. 357 (édit. 1560).

2. Les averroïstes disaient pour excuser la barbarie de leur langage, que les philosophes devaient imiter le style d'Aristote, et mépriser les mots pour ne penser qu'aux choses. (Cf. Præf. Marci de Odis, edit. 1552, f. 6. — Niphum, *In XII Metaph.* Procem.)

3. Epist. ad Herm. Barbarum, inter Opp. Politiani; Paris, 1512, vol. I[er], f. LV.

4. Cf. Vivem, *In Pseudodialecticos* (Opp. t. I, p. 272 sqq.).

5. Nizolius résume en ces deux propositions son *Antibarbarus, seu de veris principiis et vera ratione philosophandi, contra pseudophilosophos :* « Ubicumque et quotcumque dialectici metaphysicique sunt, ibidem et totidem esse capitales veritatis hostes. — Quamdiu in scholis philosophorum regnabit Aristoteles iste dialecticus et metaphysicus, tamdiu in eis et falsitatem et barbariem, si non linguæ et oris, at certe pectoris et cordis regnaturam. » (P. 354, édit. Leibniz.)

Mirandole. Pic ne fut pas d'abord exempt d'arabisme. Il eut pour maître Élie del Medigo l'averroïste, et il ne se débarrassa jamais entièrement de ce mauvais levain. Parmi les neuf cents questions qu'il proposa pour son grand tournoi philosophique, la scolastique barbare, et Averroès en particulier, tiennent une grande place. « Est « apud Arabas, dit-il dans son *Apologie*, in Averroe fir« mum et inconcussum; in Alpharabio grave et medita« tum; in Avicenna divinum atque Platonicum. » Ailleurs il appelle Averroès « celebrem in Aristotelis familia phi« losophum et rerum naturalium gravem æstimatorem[1], » et il se propose de le réconcilier avec Avicenne, comme Aristote avec Platon[2]. Aussi les Coïmbrois le comptent-ils parmi les averroïstes[3]. Pic ressentit toutefois des influences meilleures. Une lettre qu'il adresse à Ermolao Barbaro contient l'expression de ses sympathies nouvelles et de ses regrets de nouveau converti. « Hac « proxima tua ad me epistola, in qua dum barbaros hos « philosophos insectaris, quos dicis haberi vulgo sordidos, « rudes, incultos, quos nec vixisse viventes, nedum ex« tincti vivant, et si nunc vivant, vivere in pœnam et con« tumeliam[4], ita Hercules sum commotus, ita me puduit « piguitque studiorum meorum (jam enim sexennium apud

1. L. I *Adv. astrol.* (apud Antonio, t. II, p. 395, édit. Bayer).
2. *De hominis dign.*, p. 324 sqq. — *Apol.*, p. 118.
3. In l. II *De anima*, cap. I, quæst. 7, art. 1.
4. « Hermolaüs le reprent de ce que, après avoir gousté tant délices contenues ès lengues grecque et latine, il s'est allé souiller en la lecture des docteurz barbares, lesquelz, jaçoit qu'ilz soient esté en grande réputation de plusieurz estantz en authorité.... et combien qu'ilz soient extimez par grandtz et petitz ignorantz les bones lettres, ne le sont pas par les sçavantz, les jugeant indignes de vivre ni marcher sur terre : met du ranc de ceux-là Averroïs, Aubert le Grand, saint Thomas et d'autres infiniz. » (Bonnivard, *Advis et devis des lengues*, dans la *Bibl. de l'École des Chartes*, 2e série, t. V, p. 357.)

« illos versor), ut nihil minus me fecisse velim quam in « tam nihili facienda re tam laboriose contendisse. Perdi- « derim ego, inquam, apud Thomam, Joannem Scotum, « apud Albertum, apud *Averroem* meliores annos, tan- « tas vigilias, quibus potuerim in bonis litteris fortasse « nonnihil. Cogitabam mecum ut me consolarer, si qui « ex illis nunc reviviscant, habituri-ne quidquam sint, « quo suam causam, argumentosi aliqui homines, ratione « aliqua tueantur[1]. » Pic de la Mirandole sut pourtant se maintenir dans un sage éclectisme; les exagérations du parti humaniste l'amenèrent presque à trouver du bon dans la scolastique arabe. « Quamvis, dicam quod sentio, « movent mihi stomachum grammatistæ quidam, qui « quum duas tenuerint vocabulorum origines, ita se osten- « tant, ita se venditant, ita circumferunt jactabundi, ut « præ se ipsis pro nihilo habendos philosophos arbitren- « tur. *Nolumus*, inquiunt, *hasce vestras philosophias!* « Et quid mirum? nec Falernum canes. » Il paraît du reste que cette apologie satisfit peu les averroïstes, et fit au contraire triompher les hellénistes, qui l'appelèrent *l'apologie des Scythes et des Teutons*. « Ab amicis quos habeo Pa- « tavii, lui écrit Ermolao, certior factus sum apologiam « tuam quæ Scytharum et Teutonum est inscribi cœpta, « quasi Typhonis et Eumenidum laudatio, molestissimam « accidisse majori eorum parti quos defendis[2]. »

Toutes les déclamations des humanistes les plus acharnés contre la philosophie arabe, pâlissent auprès de l'énergique dithyrambe de Louis Vivès. Cette apostrophe, la plus rude, sans contredit, qu'Averroès ait essuyée, n'occupe pas moins de quatre pages in-folio dans

1. Inter Opp. Politiani, Paris, 1512, vol. I^er^, f. LV, et in Bernays, *Florilegium renascentis latinitatis* (Bonn, 1849), p. 17.
2. *Ibid.*, Bernays, *Floril.*, p. 23.

le traité *De Causis corruptarum artium*[1]. « Nomen est « Commentatoris nactus, s'écrie-t-il, homo qui in Aris- « totele enarrando nihil minus explicat, quam eum ip- « sum, quem suscepit declarandum. Sed nec potuisset « explicare, etiamsi divino fuisset ingenio, quum esset « humano, et quidem infra mediocritatem. Nam quid « tandem adferebat, quo in Aristotele enarrando posset « esse probe instructus? Nôn cognitionem veteris memo- « riæ, non scientiam placitorum priscæ disciplinæ et « intelligentiam sectarum, quibus Aristoteles passim sca- « tet. Itaque videas eum pessime philosophos omnes an- « tiquos citare, ut qui nullum unquam legerit, ignarus « græcitatis ac latinitatis. Pro Polo Ptolomæum ponit, « pro Protagora Pythagoram, pro Cratylo Democritum; « libros Platonis titulis ridiculis inscribit, et ita de iis « loquitur, ut vel cæco perspicuum sit litteram eum in « illis legisse nullam. At quam confidenter audet pronun- « tiare hoc aut illud ab eis dici, et quod impudentius est, « non dici; quum solos viderit Alexandrum, Themistium « et Nicolaum Damascenum; et hos, ut apparet, versos « in arabicum perversissime ac corruptissime! Citat enim « eos nonnunquam, et contradicit, et cum eis rixatur, « ut nec ipse quidem qui scripsit intelligat. Aristotelem « vero quomodo legit? Non in sua origine purum et in- « tegrum, non in lacunam latinam derivatum (non enim « potuit linguarum expers), sed de latino in arabicum « transvasatum[2]; in qua transfusione ex Græcis bonis « facta sunt latina non bona; ex latinis vero malis ara- « bica pessima. » Vivès cite ensuite un passage qui ne justifie que trop ses sarcasmes, mais dont la responsabi-

1. Opp. t. I, p. 410 sqq.

2. Il n'est pas besoin de faire remarquer l'énorme erreur que commet ici Vivès. Huet l'a copiée, *De claris interpret.*, p. 126 (Paris, 1680).

lité, il faut l'avouer, doit retomber beaucoup plus sur le traducteur arabe que sur le commentateur. « Aristo-« teles si revivisceret, intelligeret hæc, s'écrie-t-il, aut pos-« set vel conjecturis castigare? O homines valentis simis « stomachis qui hæc devorare potuerunt et concoquere, « et in hæc tam ab Aristotelis sententia ac mente abhor-« rentia auscultare quæ Aven Rois commentator commi-« niscitur : favete linguis viro tanti nominis et alteri « Aristoteli. » La malheureuse secte des *Herculéens*[1] lui fournit l'occasion d'intarissables plaisanteries. « Hæc « sunt tua, an Herculeorum, ut tu vocas? Tua sunt, qui « adeo es impius ut impietates inserere vel tuo vel alieno « nomine semper gaudeas. Atqui hic est Aben Rois quem « aliquorum dementia Aristoteli parem fecit, superiorem « divo Thomæ. Rogo te, Aben Rois, quid habebas quo « caperes hominum mentes, seu verius dementares? Ce-« perunt nonnulli multos sermonis gratia et orationis le-« nocinio; te nihil est horridius, incultius, obscœnius, « infantius. Alii tenuerunt quosdam cognitione veteris « memoriæ, tu nec quo tempore vixeris, nec qua ætate « natus sis novisti, non magis præteritorum consultus, « quam in silvis et solitudine natus et educatus! Admira-« tione atque omnium laude digni sunt habiti qui præ-« cepta tradiderunt bene vivendi : te nihil est scelera-« tius aut irreligiosius : impius fiat necesse est et ἄθεος « quisquis tuis monimentis vehementer sit deditus. Jam « dic ipse, quare quibusdam placuisti? Audio, teneo, « non tua culpa est, sed nostra : non tu adferebas quo « placeres, sed nos adferebamus quo non displiceres. « Suavia erant obscuris obscura, inanibus inania, et « quibusdam pulchra sunt visa quæ non ipsi intellige-

1. Voy. ci-dessus, p. 38-39.

« rent. Multi te non legerant, alienum judicium sunt se-
« cuti ; aliquibus propter impietates fuisti gratus : nam
« et Aben Rois doctrina et Metaphysica Avicennæ, deni-
« que omnia illa arabica videntur mihi resipere delira-
« menta Alcorani et blasphemas Mahumetis insanias : ni-
« hil fieri potest illis indoctius, insulsius, frigidius.... »

J'ai tenu à citer cette longue déclamation, pour faire comprendre à quel ton s'élevait la colère des ennemis d'Averroès. Cœlius Rhodiginus n'est guère moins sévère[1]. Bernard Navagero qui cultivait les bonnes lettres, et faisait quelque cas d'Averroès, est présenté comme un phénomène littéraire en son siècle[2].

Enfin les esprits modérés qui, effrayés des hardiesses du péripatétisme italien, se rattachaient aux principes du christianisme réformé, Mélanchthon, Nicolas Taurel, se montraient aussi fort antipathiques à l'enseignement averroïste[3]. Érasme est convaincu de la profonde impiété d'Averroès. Ambrogio Leone, professeur à l'université de Naples, lui écrit qu'il vient d'achever l'impression de son ouvrage en quarante-six livres contre le Commentateur[4]. Érasme le félicite. *Utinam*, s'écrie t-il, *prodisset ingens illud opus adversus Averroem impium* καὶ τρὶς κατάρατον[5]! En général, les humanistes montrèrent à la renaissance moins de témérité d'esprit que les péripatéticiens scolastiques. A part quelques habitudes païennes, assez inoffensives, ils restèrent, pour

1. *Antiquæ Lect.*, l. III, cap. II, p. 110.
2. Præf. Junt. (1552), f. 20 v°.
3. Cf. Brucker, t. IV, p. 308.
4. Epist. 19 jun. 1518. Opp. t. III, pars I, col. 324 (Leyde, 1703). — L'ouvrage avait paru en 1517 à Venise, dédié à Léon X, sous ce titre : *Ambrosii Leonis Nolani, Marini filii, Castigationum adversus Averroem, ad Augustissimum Leonem X, Pont. Max. plures libri.*
5. Epist. 15 oct. 1519. *Ibid.*, col. 507.

le fond, attachés à l'orthodoxie catholique ou protestante. Pétrarque offre déjà un curieux exemple de cette double tendance.

§ XIV.

Étrange ténacité de la routine! cet enseignement barbare, inintelligible, devenu ridicule, se prolonge un siècle encore, au milieu de l'Italie lettrée et de l'esprit moderne déjà triomphant. Averroès, il est vrai, ne règne plus d'une manière aussi exclusive; les moyens herméneutiques s'étendent, et l'autorité des Grecs contre-balance de plus en plus celle des Arabes[1]. Mais les questions averroïstiques agitent toujours l'école, et servent de programme à l'enseignement. De 1564 à 1589, Jacques Zabarella continua les traditions de la chaire de Padoue[2]. Averroès est son guide dans l'interprétation des passages difficiles; il le cite avec le plus profond respect, bien que sur plusieurs points il semble se rapprocher des alexandristes. Il pense avec Averroès et Achillini, contre Avicenne, que la nécessité d'un être absolu ne démontre pas l'existence de Dieu, que le ciel pourrait être ce premier principe, qu'il n'y a qu'une seule preuve décisive de l'existence de Dieu, le mouvement du ciel. Zabarella du reste distingue assez souvent

1. Inde cœptum aliud mixtionis in philosophando genus, uti Aven Rois et Latinis græcos interpretes admiscerent. (Patrizzi, *Discuss. perip.*, l. XII, p. 106.)

2. Quelle fut ma surprise en parcourant à Padoue une rue déserte, et en gravissant les marches de la petite église Sainte-Catherine del Torresin, formée de pierres sépulcrales, de lire sur une de ces pierres brisée obliquement : *Jacobo Zabarel... civilis elec.... probitat..., et.... Ludo....*—Tomasini (I, p. 139) nous apprend en effet que Zabarella fut enterré dans cette église; mais il n'avait pu y découvrir son inscription : *Nulla, quod observare potuerim, memoria clarus.*

entre l'opinion d'Averroès et celle de ses partisans. En psychologie, il combat vivement les thèses averroïstes. Suivant l'hypothèse de l'unité des âmes, dit-il, l'intellect ne serait dans l'homme que comme le pilote dans le navire. Or l'intellect est la forme informante de l'homme, ce par quoi l'homme est ce qu'il est. L'intellect se multiplie donc selon le nombre des corps. Toutefois Zabarella, conformément à la doctrine de saint Thomas d'Aquin, établit une différence entre l'activité propre de l'esprit et l'intellect actif proprement dit, qui est l'intelligible ou Dieu envisagé comme moteur universel. Si l'on objecte à Zabarella qu'il détruit ainsi la personnalité de l'intellect, personnalité qu'il voulait établir contre les averroïstes, il répond en distinguant la perception primitive de la perception ultérieure. Dans la première, rien de personnel; l'illumination vient du dehors. Plus tard, au contraire, l'intellect est *acquis*, il devient nôtre, en ce sens que Dieu répandant sans cesse sa lumière, est toujours à notre disposition dès que nous voulons penser. Par sa nature, l'intellect individuel serait périssable; mais rendu parfait par l'illumination divine, il devient immortel[1]. La pensée de Zabarella sur ce point paraît du reste fort peu arrêtée. Il pense, comme toute l'école de Padoue, que l'immortalité de l'âme n'est pas dans les principes de la physiologie péripatéticienne. En cela il était alexandriste, et c'est le jugement qu'en ont porté les contemporains, *deterrimam alexandreorum sententiam palam professus*[2]. Les disputes de Zabarella et de François Piccolomini rappelèrent à Padoue, durant la seconde moitié du XVI^e^ siècle, les prouesses d'Achillini et de Pomponat; Piccolomini avait été élève de Zi-

1. Ritter, *Gesch. der neuern Phil.*, I Th., S. 718, ff.
2. Brucker, t. IV, p. 202.

mara, et paraît s'être rapproché des averroïstes, auxquels le rattachaient d'ailleurs les formes scolastiques de son enseignement[1].

Frédéric Pendasio de Mantoue, professeur très-renommé de son temps[2], se rapproche beaucoup de la manière de Zabarella. La bibliothèque de l'université de Padoue[3] possède le texte manuscrit de ses leçons, restées inédites, sur le traité de l'Ame. Peu de livres sont aussi propres à faire comprendre la méthode et les habitudes de l'enseignement de Padoue. Le texte d'Averroès y est discuté ligne par ligne, avec le soin le plus minutieux. Toutefois, en adoptant Averroès pour la base de ses leçons, Pendasio se rattache, sur la question de l'intellect, à la doctrine d'Alexandre. L'intellect se multiplie, selon le nombre des individus. Sans doute, les principes de la raison sont communs à plusieurs; mais les images, qui sont nécessaires pour tout acte intellectuel, sont multiples et variées[4]. La raison est unique et éternelle, envisagée dans l'espèce humaine qui y participe éternellement; elle est passagère, envisagée dans tel ou tel individu[5]. Les averroïstes soutiennent que la pluralité

1. Brucker, t. IV, p. 208. — Tomasini, t. Ier, p. 208, sqq.

2. *Naudæana*, p. 105. — Bayle, art. *Cremonin*, note Y. — Brucker, t. IV, p. 211; t. VI, p. 718. — Facciolati, pars III, p. 275, 280.

3. N° 1264. — J'ai entre les mains la copie de deux des leçons les plus importantes, que je dois à l'obligeance du savant M. Samuel Luzzatto. — La bibliothèque communale de Ravenne possède aussi un manuscrit de ces leçons. (Sc. 141, or. 5, X.) Voy. Appendice IV.

4. In æternitate in specie omnes conveniunt... Hinc fit ut cognitio quæ est in hoc intellectu non sit una numero, sed solum una specie, quia pendet a phantasmatibus quæ sunt plura numero. (Lect. 33.)

5. Sunt æterna, quia intellectus unicus est, in quo semper conservatur eadem cognitio : nam omnes homines conveniunt in cognitione primorum principiorum, omnes conveniunt ut homines sint æterni... Erit au-

numérique ne tient qu'à la matière, et que si l'intellect était multiple, il serait matériel. Nullement, répond Pendasio, l'intellect est fait pour s'unir au corps, mais il ne dépend pas du corps, « comme le soulier est fait pour s'adapter au pied, et pourtant ne dépend pas du pied[1] ! »

Pendasio est donc un alexandriste prononcé. Cremonini, Louis Alberti[2], ses disciples, comptèrent aussi parmi les défenseurs les plus décidés de l'alexandrisme. En général, tous les professeurs de Padoue du XVI^e siècle, dont le nom est resté dans l'histoire de la philosophie, appartiennent à cette nuance, et tout en faisant d'Averroès le texte de leurs leçons, condamnent sévèrement l'unité de l'intellect. Il serait difficile d'en nommer un seul qui, depuis le concile de Latran, ait franchement défendu sur ce point l'opinion du Commentateur. Toutefois, en voyant l'insistance que Pendasio met à réfuter à chaque page les *averroïstes*, on est forcé de supposer que cette opinion ralliait encore à Padoue un certain nombre de partisans.

L'extrême rareté des textes purement averroïstes me fait attacher une certaine importance à un commentaire inédit sur les douze livres de la Métaphysique, que possède la bibliothèque de Saint-Antoine de Padoue (n°424). Ce commentaire est attribué à un certain *Magister Calaber*, d'ailleurs inconnu. Le père Minciotti, auteur du catalogue des manuscrits de Saint-Antoine, pense que ce pourrait bien être Onofrio Calaber, à qui Gaetano de Tiene

tem facta et corruptibilis hæc cognitio, respectu hujus vel illius particularis. (Lect. 33.)

1. Voy. append. IV.

2. Naudé (l. c.) compte parmi les disciples de Pendasio Zabarella et Fortunio Liceto. Mais Zabarella enseignait en même temps que Pendasio, et Liceto était trop jeune pour l'avoir entendu.

adresse son livre de l'Ame[1]. Cette conjecture est inadmissible, puisque Magister Calaber cite Achillini, Niphus, Zimara et Simon Portius, postérieurs d'un siècle à Gaetano. Quoi qu'il en soit, la doctrine exposée dans ce livre est le plus pur averroïsme. La matière première est *une* et *commune*[2]. La première cause agit nécessairement et autant qu'elle peut agir, car elle ne peut s'empêcher de communiquer sa bonté[3]. Rien ne sort du non-être absolu. Saint Thomas et les philosophes latins ont renversé tous les principes de la philosophie aristotélique, en supposant l'intellect multiple et immortel dans sa multiplicité[4]. L'intellect est éternel, parce qu'il est unique et qu'il n'est point engagé dans la corruptibilité de l'individu. Toute la théorie d'Averroès sur le ciel est adoptée comme le dernier mot de la cosmologie[5].

A Bologne, à Naples, à Ferrare, comme à Padoue, on commentait Averroès. Nicolas Rissus, Nicolas Vitigozzi,

1. *Catal. dei Codd. man. di S. Ant. di Pad.* p. 112.

2. Quod materia sit una numero probatur. Illud est unum numero quod non habet pluralitatem formarum individualium. Ergo.... — Quod materia communis sit pluribus probatur. Illud dicitur commune pluribus quod non habet formam unam numero per quam illud sit unum numero. Sed materia non habet unam formam. (Lect. 14.)

3. Probavimus secundum philosophos quod prima causa necessario movet et operatur, et non potest non operari, quia bonum non potest quin communicet aliis bonitatem suam. Insuper movet necessario et quantum potest. (*Ibid.*, lect. 31.)

4. Latini ex hoc textu *Nil prohibet intellectum separari*, duo colligunt, primum quod animus noster est immortalis; secundum colligit Beatus Doctor quod intellectus non est unus, sicuti sensit Averroes. Opinio Latinorum, secundum placita philosophorum et maxime Aristotelis nullo modo sustineri potest, quum præcipua fundamenta philosophiæ evertit : Ex non ente simpliciter nihil fit, et aliud ita famosum : Ex nihilo nihil fit. Dico igitur quod unus est intellectus et immortalis. Si remanet, igitur præcedit; nam æternum ex una parte ex alia quoque æternum est. (*Ibid.*, lect 14.)

5. Lect. 39.

Franciscus Longus, Scipion Florillus[1], publièrent leurs leçons sur le *De substantia Orbis* et les autres parties de l'œuvre du grand commentateur. Les bibliothèques du nord de l'Italie contiennent une immense quantité de manuscrits appartenant à ce cycle d'études ; car bien souvent ces cahiers d'école n'arrivaient pas à l'impression, et se transmettaient en copies. La cour d'Este ne connut pas d'autre philosophie. Antoine Montecatino, que le duc Alphonse II nomma son philosophe, aux appointements de vingt-quatre *lire* par mois, commenta Aristote et Averroès [2]. La bibliothèque de Ferrare (n° 304) possède le manuscrit autographe des commentaires inédits du médecin Antoine Brasavola sur Averroès, dédiés à Hercule d'Este et à Renée de France[3]. Des vers à la louange de l'auteur, placés en tête du livre, selon l'usage italien, sont un hommage à Averroès :

> Corduba Tergemino felix jam sacret honorem
> Commentatoris dogmata docta sui, etc.

Dans son commentaire sur le *De substantia Orbis*, dédié à François de Gonzague, duc de Mantoue, Brasavola se montre également très-versé dans les écrits de l'école averroïste, qu'il divise en ancienne et en moderne[4]. Il discute tour à tour sur chaque phrase d'Aver-

1. Antonio, *Bibl. hisp. vet.*, t. II, p. 397, 399 (édit. Bayer).
2. Brucker, t. IV, p. 231.
3. La préface et l'index sont seuls imprimés.
4. Nec nostra ætate nec apud antiquos averroistas hoc unquam dubitatum fuit.... Animadvertendum est duas esse in hac materia opiniones extremas, unam quam antiquiores averroistæ, Johannes Scotus, sanctus Thomas (quamvis ambiguus videatur), Johannes Bachonus et Herveus sequuntur ; aliam vero præcedenti oppositam recentiores averroistæ sequuntur. (Ms. Ferr.)—Brasavola, de même que Patrizzi, envisage ici Averroès comme le père de tous les scolastiques, et c'est en ce sens qu'il met saint Thomas parmi les averroïstes.

roès les opinions de Baconthorp, Jean de Jandun, Grégoire de Rimini, Trombetta, Gaetano de Tiene, Niphus, Zimara, etc. Brasavola cependant paraît incliner vers l'alexandrisme, et censure parfois avec sévérité les opinions d'Averroès. On sera plus surpris peut-être d'apprendre que le Tasse était alexandriste, et que l'un des livres qu'il prie Alde le Jeune de lui envoyer dans sa prison est le commentaire d'Alexandre sur la Métaphysique[1].

§ XV.

Le dernier représentant de la scolastique averroïste est César Cremonini, successeur de Zabarella à Padoue. Cremonini a été jusqu'ici apprécié d'une manière fort incomplète par les historiens de la philosophie. On ne l'a jugé que par ses écrits imprimés, qui ne sont que des dissertations de peu d'importance, et ne peuvent en aucune manière faire comprendre la renommée colossale à laquelle il parvint. Cremonini n'est qu'un professeur : ses *cours* sont sa véritable philosophie. Aussi, tandis que ses écrits imprimés se vendaient fort mal[2], les rédactions de ses leçons se répandaient dans toute l'Italie et même au delà des monts. On sait que les élèves préfèrent souvent aux textes imprimés les cahiers qu'ils ont ainsi recueillis de la bouche de leurs professeurs. Condamné d'ailleurs comme Vico, comme presque tous les Italiens distingués du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle, à vivre de sa rhétorique, Cremonini trouvait des éditeurs pour ses son-

1. Voir le dialogue *Il Cattaneo, ovvero delle conclusioni*, Opp. t. VII (Pisa, 1822), et *Lettere inedite*, CCXCII.

2. Illud nobis mirandum, quod elaborata ipsius opera typis excusa in officinis hactenus evilescunt, scripta vero peripati more discipulis ab ipso deambulante dictata sic excellunt, ut nihil ad arcana philosophiæ detegenda perfectius ac suavius desiderari possit. (Imperialis, apud Brucker, t. IV, p. 226.)

nets et ses pièces de circonstance : *Clorinda e Valliero*, *Il ritorno di Damone*, et n'en trouvait pas pour ses œuvres sérieuses. En général, c'est dans les cahiers beaucoup plus que dans les sources imprimées qu'il faut étudier l'école de Padoue. Pour Cremonini, cette tâche est facile, car les copies de ses cours sont innombrables dans le nord de l'Italie. L'exemplaire le plus complet est sans contredit celui de la bibliothèque Saint-Marc de Venise. Il se compose de vingt-deux grands volumes (classis VI, codd. 176-198), écrits d'une même main, et contenant année par année les leçons de Cremonini sur toutes les parties de la philosophie péripatéticienne [1]. Ces manuscrits proviennent du conseil des Dix, auquel Cremonini avait en effet adressé ses ouvrages, comme le prouve une lettre trouvée au Mont-Cassin, et dont il sera bientôt parlé [2].

Cremonini n'est à vrai dire ni alexandriste, ni averroïste, bien qu'il penche beaucoup plus vers l'alexandrisme [3]. Averroès et Jean de Jandun sont les auteurs dont il fait le plus d'usage, et qui lui fournissent le texte de ses leçons; les autres maîtres de l'école averroïste comparaissent tour à tour dans ces fastidieuses discussions. Cremonini semble se décider entre eux par un éclectisme superficiel. Comme Césalpin et Zabarella, il se rattache à une opinion que l'on prêtait alors généralement à Averroès, à savoir que l'existence de Dieu ne

1. Le catalogue les donne comme autographes. Mais ce sentiment paraît difficile à soutenir, car il s'y trouve des traités composés d'après Cremonini par ses élèves.

2. J'ai entre les mains des extraits étendus de ces leçons. Mais je dois me borner ici à ce qui se rapporte immédiatement à l'averroïsme.

3. Fortunio Liceto raconte qu'ayant entrepris de réfuter le sentiment d'Alexandre sur l'immortalité, Cremonini et Louis Alberti le menacèrent d'écrire contre lui. (Bayle, art. *Crémonin*, note Y.)

peut se démontrer que par la considération physique du mouvement du ciel. Il admet sans restrictions importantes les théories d'Averroès sur les intelligences célestes et la Providence [1]. Toutes les choses sublunaires sont gouvernées par le ciel; il y a un agent universel à qui appartient tout l'efficient de l'univers [2]. Dieu ne perçoit rien hors de lui-même. Cremonini critique avec plus de sévérité la psychologie averroïste. Le principe d'Averroès : *Recipiens debet esse denudatum a natura recepti*, lui paraît faux de tout point [3]. Il n'accepte pas davantage la théorie de l'unité de l'intellect [4], bien qu'il reconnaisse que l'immortalité doit être cherchée dans l'espèce et non dans l'individu. L'intellect actif est Dieu lui-même, comme l'a voulu Alexandre. Il est nécessairement distinct des puissances de l'âme, simple, subsistant par lui-même; car l'intellect actif est en acte tous les intelligibles, et cela seul est intelligible qui est simple, séparé, subsistant par soi-même [5]. Tout est en quelque sorte plein d'âme; Dieu est la vie même de l'univers, pénétrant tout en qualité d'intellect actif [6]. Le monde est dans un éternel *fieri*; il n'*est* pas; il naît et il meurt sans cesse [7].

1. Le traité *De intelligentiis* (ms. de Saint-Marc, classis VI, n° 184) n'est qu'une longue exposition de cette théorie, et des incroyables subtilités que les averroïstes y avaient introduites.

2. Tractatus *De cœli efficientia*. (Ms. de Saint-Marc, n°s 176 et 182.)

3. In librum *De anima*. (Ms de Saint-Marc, n° 191.)

4. Tract. *De intelligentiis*, sub fin. — In librum III *De anima*.

5. In librum III *De anima*, lect. 74, cod. 192. Il faut comparer le cod. 70, qui représente le cours de Cremonini en 1592, c'est-à-dire son premier enseignement.

6. *Ibid.*, lect. 79 et 80.

7. La bibliothèque du Mont-Cassin possède la leçon d'ouverture de Cremonini en 1591, sur ce texte : *Mundus nunquam est; nascitur semper et moritur*.

Voilà les doctrines que Cremonini enseigna pendant dix-sept ans à Ferrare, et pendant quarante ans à Padoue. Elles ne manquent pas, on le voit, de hardiesse, et ce ne fut qu'à force de protestations d'orthodoxie que Cremonini réussit à éviter la persécution[1]. Le préambule de son commentaire sur le traité de l'Ame[2] est à cet égard un chef-d'œuvre d'habileté. « Sachez, dit-il à ses auditeurs, que je ne prétends pas vous enseigner ce qu'il faut croire sur l'âme, mais seulement ce qu'a dit Aristote. Or, tout ce qui dans Aristote est contraire à la foi, les théologiens, et surtout saint Thomas, y ont amplement répondu. Je vous en avertis une fois pour toutes, afin que, si vous entendez dans mon cours quelque proposition malsonnante, vous sachiez où trouver la réponse. Car, pour dissimuler quelque chose de la pensée d'Aristote, je manquerais à tous mes devoirs si je le faisais. » A chaque proposition dangereuse, il se hâte d'ajouter : « Remarquez bien que je ne vous dis pas mon propre sentiment (mon sentiment ne peut être que celui de notre mère la sainte Église), mais celui d'Aristote[3]. » La tactique par laquelle les philosophes de ce temps cherchaient à revendiquer quelque indépendance, était d'exposer les doctrines compromettantes sous le nom d'autrui, en les désavouant, et même en les réfutant; mais en ayant soin que la réfuta-

1. Bayle, art. *Crémonin*. — « Crémonin cachait finement son jeu en Italie; nihil habebat pietatis et tamen pius haberi volebat. » *Naudæana*, p. 55.

2. Mss. de Saint-Marc, n^{os} 190, 191, 192. Voy. l'Append. V.

3. In hoc diximus non quod nos sentimus de anima et de intellectu agente, sentimus enim id quod sentit nostra mater Ecclesia, sed diximus id quod videtur sensisse Aristoteles. (Cod. 192, init.) — Quæ philosophi dicta, ut sæpe diximus, non sunt retinenda, quia de anima illud est sentiendum non quod sentit Aristoteles, sed quod sentit veritas christiana. (*Ibid.*, lect. 79, sub fin.)

tion fût faible et trahît suffisamment la pensée propre de celui qui parlait. Il résulte d'une intéressante correspondance que j'ai trouvée à la bibliothèque du Mont-Cassin, que cette manœuvre ne suffit pas pour couvrir Cremonini. A la date du 3 juillet 1619, le grand inquisiteur de Padoue lui écrit pour lui rappeler le décret du concile de Latran, qui ordonne aux professeurs de réfuter sérieusement les erreurs qu'ils exposent, et il lui demande une rétractation, en lui citant l'exemple de la docilité de Pendasio. Dans une lettre d'une remarquable fermeté, Cremonini lui répondit qu'il ne dépendait pas de lui de changer ses écrits, qui avaient reçu l'approbation du sénat, et qu'étant payé pour expliquer Aristote, il se croirait obligé de rendre ses honoraires, s'il enseignait autre chose que ce qu'il croit être réellement la pensée d'Aristote. Que l'on charge quelqu'un d'écrire contre lui, comme Niphus fut chargé de réfuter Pomponat, et il consent à ne pas répondre : voilà tout ce qu'il peut promettre et tout ce qu'on obtiendra de sa condescendance [1].

Ainsi se prolongèrent jusqu'au cœur des temps modernes et dans un des centres scientifiques les plus brillants de l'Europe, l'enseignement et les controverses du moyen âge. En 1628, Gabriel Naudé trouve encore l'averroïsme dominant à Padoue [2]. La mort de Cremonini (1631) peut être considérée comme la limite du règne de cette philosophie. Le péripatétisme scolastique ne comptera plus désormais aucun partisan de quelque valeur. Fortunio Liceto (mort en 1656) n'en sauve les débris qu'en y faisant pénétrer l'esprit de la philosophie moderne. Bérigard, plus hardi, essayera de

1. Voy. Append. VI.
2. Cf. Leibniz, Opp. t. I, p. 73.

remplacer le péripatétisme par la physique ionienne. En 1700, Fardella enseigne sans opposition le cartésianisme à Padoue. L'averroïsme avait résisté, depuis près de trois siècles, aux attaques du platonisme, des humanistes, des théologiens, du concile de Latran, du concile de Trente, de l'inquisition ; il expira le jour où apparut la grande école sérieuse, l'école scientifique, celle qui s'ouvre par le génie de Léonard de Vinci, se continue par les Aconzio, les Erizzo, les Jordano Bruno, les Paul Sarpi, les Telesio, les Campanella, et se consomme par le génie de Galilée[1]. Cette grande école savante, la vraie couronne de l'Italie, et qui réclame à juste titre une part de la gloire un peu exagérée de Bacon, cette école vraiment moderne et tout à fait libre enfin de la barbarie du moyen âge, pouvait seule en finir avec un aristotélisme décrépit. La vraie philosophie des temps modernes, c'est la science positive et expérimentale des choses. La science positive a seule eu la force de balayer cet amas de sophismes, de questions puériles et vides de sens qu'avait entassées la scolastique. La sience positive a seule pu guérir l'esprit humain de cette singulière maladie, et le ramener à la droite voie, à la contemplation des choses, au vif sentiment de la réalité.

Cette révolution toutefois peut être envisagée à un point de vue tout différent : si elle fut d'un côté le triomphe de la méthode rationnelle et scientifique, elle fut d'un autre côté une victoire remportée par l'esprit théologique. L'averroïsme padouan, insignifiant comme philosophie, acquiert un véritable intérêt historique, quand on

1. C'est ce qu'a finement aperçu et développé M. Mamiani de la Rovère, dans son bel ouvrage *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, parte I.

l'envisage comme ayant servi de prétexte à l'indépendance de la pensée. Cette contradiction apparente n'a rien qui doive surprendre. N'a-t-on pas vu le jansénisme, la plus étroite de toutes les sectes, représenter à sa manière la cause de la liberté ? Venise était en quelque sorte la Hollande de l'Italie ; la liberté de penser y était exploitée comme une branche de commerce très-productive : tous les livres protestants venaient de là[1]. La réunion Morosini, formée en grande partie de partisans de Cremonini, était un foyer d'opinions très-hardies[2]. Les miracles même de saint Antoine sont de ceux qui convenaient à un centre d'incrédulité. C'est l'hérétique *Alerdin* (remarquez ce nom arabe) converti par le prodige d'un verre d'eau ; c'est un blasphémateur de l'eucharistie convaincu par un âne ; ce sont les poissons plus dociles que les hérétiques à la parole de Dieu. Le peuple et les moines trouvaient plaisant de faire ainsi la leçon à ces superbes docteurs qui coudoyaient si fièrement leurs croyances.

Or, ce libertinage d'opinions qui donne une physionomie si originale au nord-est de l'Italie durant le XVI^e^ siècle, disparaît avec le péripatétisme arabe dans la première moitié du XVII^e^. Toute l'activité intellectuelle s'éteint en même temps. Venise, qui a couvert le monde de ses livres, Venise n'a plus un éditeur, et les Aldes sont réduits, pour ne pas faire banqueroute, à imprimer des bréviaires ! En général les effets d'une réaction intellectuelle ne deviennent sensibles qu'au bout d'une génération. La restauration catholique qui suivit l'avortement de la réforme en Italie arrêta du même coup le mouvement italien ; et pourtant l'impulsion donnée se

1. Maccrie, *Hist. de la réforme en Italie* (trad. ital., p. 85).
2. Bartholmess, *Jordano Bruno*, t. I^er^, p. 373.

continue plus d'un demi-siècle : l'Italie, en 1600, conserve encore quelque chose de sa vie du temps de Léon X, si complète, si libre, si épanouie. Puis le froid, gagnant de proche en proche, arrive jusqu'au cœur. L'art ne produit plus que les minauderies du Bernin, les extravagances de Borromini ; la pensée humaine ne sert plus qu'à faire des sonnets et des *cicalate* pour les académies ; tout s'endort comme sous un charme. En 1650, l'Italie n'a plus d'autre souci que la station et l'*Ave Maria*, ses oratoires et ses confréries.

§ XVI.

C'est pour n'avoir pas tenu compte de cette double acception du nom d'Averroès qu'on a rangé parmi les averroïstes des hommes fort étrangers du reste à la famille des péripatéticiens de Padoue, tels que Césalpin, Cardan, Vanini, Bérigard.

Césalpin est un esprit trop original pour être confondu dans une école dont le caractère est de manquer d'originalité. Par quelques points de sa doctrine, il se rapproche, il est vrai, d'Averroès, mais par l'esprit et la manière, il ne tient en rien à l'averroïsme padouan. Nicolas Taurel, son adversaire, trouve sa doctrine *plus absurde et plus impie que celle d'Averroès*. Césalpin est, en effet, un véritable prédécesseur de Spinosa. Il n'y a qu'une seule vie, qui est la vie de Dieu ou de l'âme universelle. Dieu n'est pas la cause efficiente, mais la cause constituante de toutes choses. L'intelligence divine est unique ; mais l'intelligence humaine se multiplie selon le nombre des individus ; car l'intelligence humaine n'est pas en acte mais en puissance[1]. Ainsi, tout en conservant le

1. Cf. Brucker, t. IV, p. 221 sqq. ; t. VI, p. 723 sqq. — Ritter, *Gesch. der neuern Phil.*, I Th., S. 653 ff.

dogme qui fait le fond de l'averroïsme, Césalpin évite la confusion qui a produit dans cette école une si longue série d'erreurs. L'objet est identique, mais le sujet est multiple, et il est permis de dire que l'objet se multiplie par la conscience individuelle selon le nombre des sujets.

Césalpin traversa le temps de la plus dure inquisition sans être inquiété. Il fut même médecin du pape, professeur à la Sapience, et vit brûler Jordano Bruno au Champ de Flore. Il employait un tour assez adroit pour échapper à la censure : « Je sais bien, disait-il, que toutes ces doctrines sont pleines d'erreurs contre la foi, et ces erreurs je les repousse ; mais il ne m'appartient pas de les réfuter ; je laisse ce soin à des théologiens plus profonds que moi[1]. »

La doctrine de Cardan n'est pas sans analogie avec celle de Césalpin. Toutes les âmes particulières sont virtuellement renfermées dans l'âme universelle, comme le ver dans la plante dont il se nourrit. Dans le traité *De Uno*, un des premiers qu'il composa, Cardan admet sans restriction l'hypothèse averroïste de l'unité de l'intellect. Plus tard dans le *De Consolatione*, il rétracta son premier sentiment, et reconnut expressément qu'il ne peut exister d'intelligence unique soit pour tous les êtres animés, soit pour tous les hommes. Il y soutient que l'intelligence nous est aussi personnelle que la sensibilité, et que les âmes sont distinctes ici-bas, comme elles le seront dans l'autre vie. Enfin dans un troisième écrit, le *Theonoston* ou de l'Immortalité de l'âme, Cardan s'efforce de concilier ces deux opinions contradictoires. L'intelligence est unique, mais peut être envisagée à deux

1. Fateor in rationibus deceptionem esse; non tamen in præsentia meum est hæc aperire, sed iis qui altiorem theologiam profitentur. (Apud Bayle, art. *Césalpin*, note A.)

points de vue, soit par rapport à son existence éternelle et absolue, soit par rapport à ses apparitions dans le temps. Unique en sa source, elle est multiple en ses manifestations[1]. Excellente solution, à laquelle il faudra toujours en revenir pour l'explication du fait de l'intelligence.

Malgré cette variation de doctrine, avouée par luimême, Cardan n'en est pas moins traité comme averroïste dans les diatribes de son rude adversaire, Jules-César Scaliger[2]. Par sa manière de philosopher et par la forme de ses écrits, Cardan n'appartient nullement à la famille des professeurs de Padoue. Mais par sa position vis-à-vis de la théologie, il est en effet un des représentants les plus prononcés de ce que dans un autre sens on appelait averroïsme. Le passage du *de Subtilitate* (l. XI) où il fait argumenter l'un contre l'autre les partisans des religions chrétienne, juive, musulmane et païenne, et qui se termine brusquement, sans conclusion, par cette formule : *Igitur his arbitrio victoriæ relictis....* l'a fait compter parmi les auteurs du livre des Trois Imposteurs. Un des démons familiers qui apparaissent à son père se vante d'être averroïste : *Ille vero palam averroistam se profitebatur*[3], idée qui a paru fort impertinente à Gabriel Naudé, puisque Averroès ne croyait pas aux démons[4].

C'est aussi bien à tort que l'on a rangé parmi les aver-

1. Voy. le savant article de M. Franck sur Cardan, dans le *Dict. des sc. phil.*

2. *Exotericarum exercitationum de subtil. adv. Cardanum liber XV*^{us}. Exerc. CCCVII, n^{os} 14 et 16.

3. *De subtil.*, l. XIX, p. 682.

4. *Apologie des grands hommes*, p. 232 (Paris, 1669). — Bayle, *Averroès*, not. F.

roïstes Claude Bérigard[1]. Brucker[2] l'a complétement absous de ce reproche. Bérigard, au contraire, doit être compté parmi les adversaires du péripatétisme en général et de l'averroïsme en particulier. Il admet l'infusion de l'âme individuelle au moment de la naissance, et par conséquent la pluralité des âmes. On comprend toutefois que son naturalisme décidé, ses négations hardies lui aient donné place parmi les averroïstes, dans l'acception plus large que l'opinion donnait à ce mot.

Mais le type le plus original de l'averroïsme ainsi entendu, c'est sans contredit l'infortuné Vanini. Lui-même nous assure qu'il eut pour précepteur un carme, Jean Bacon, dit le *prince des averroïstes*, qui ne faisait jurer son élève que par Averroès[3]. Nous prenons ici en défaut la véracité de Vanini : le personnage dont il veut parler est sans contredit Jean Baconthorp, qui mourut en 1346, deux cent quarante ans avant sa naissance[4] ! Il semble du reste que Vanini ait pris à tâche de mystifier le public sur le nom de ses maîtres. Il se donne sans cesse comme élève de Pomponat ; or, Pomponat mourut en 1525, et

1. Leibniz, Opp. I, p. 73.

2. *Hist. crit. phil.*, t. IV, p. 472, 482, sqq.

3. *Amphit.* Exercit. IV, p. 17. Duce Averroe, in cujus verba jurare Joannes Bacconius, averroistarum princeps, meritissimus olim præceptor, coegerat.

4. Ce qu'il y a de plus bizarre, c'est que cet énorme anachronisme a été accepté de confiance par presque tous ceux qui ont parlé de Vanini. M. Cousin (*Fragments de phil. cartésienne*, p. 20) pense que Vanini veut dire seulement que dans sa jeunesse il avait beaucoup étudié les écrits de Bacon. Mais les mensonges de cette espèce sont fréquents dans Vanini. On aurait tort de prendre comme des détails autobiographiques tout ce qu'il dit de sa propre personne, soit dans ses *Dialogues*, soit dans son *Amphithéâtre*. C'était un tour reçu à cette époque de raconter comme étant arrivées à soi-même les anecdotes dont on voulait égayer son livre. Ainsi font Cardan, Cœlius Calcagnini, Montaigne lui-même.

Vanini naquit en 1585. Vanini n'avait même pas lu avec beaucoup d'attention les livres de son *divin précepteur*, comme il l'appelle ; car loin d'en conclure qu'en vertu de la métempsycose Averroès avait dû passer dans le corps de Pomponat, il y aurait trouvé à chaque page la réfutation d'Averroès. Vanini n'y regardait pas de si près. Cet esprit bizarre se prenait à tout ce qui pouvait servir ses fanfaronnades d'impiété. Dans le 30e de ses dialogues, il raconte qu'un jour prêchant sur cette question : Pourquoi l'homme a été créé de Dieu ? il la résolut par *cette fameuse échelle d'Averroès*, en vertu de laquelle il doit y avoir une sorte de gradation du plus humble de tous les êtres à l'être le plus relevé, qui est *Dieu ou la matière première* [1]. A Gènes, Vanini voulut aussi enseigner selon ces principes ; mais, dit son biographe, *on n'y était point prévenu en faveur d'Averroès*, et il fut obligé de partir [2]. Ses auteurs favoris, disait-il, étaient Aristote, *Averroès*, Cardan, Pomponat [3], et à l'exemple de son prétendu maître, Jean Bacon, il ne mettait d'autre livre qu'Averroès entre les mains de ses élèves [4]. Évidemment l'Averroès dont il est ici question n'est pas le grand commentateur, mais l'auteur imaginaire auquel on attribuait des ouvrages impies et d'une facile lecture. Vanini connaissait pourtant le Grand Commentaire. Il réfute avec une sévérité affectée les théories

1. Materia prima, secundum averroistas, sola potentia, actus purus, solus Deus. (Dial. XXX.)

2. *La vie et les sentiments de Lucilio Vanini*, par David Durand (Rotterdam, 1717), p. 47.

3. *Ibid.*, p. 18.

4. Quum a me primis philosophiæ sacris initiaretur, nullius juravit in verba magistri, sed Averrois libros a me oblatos avide excepit, et in eis perlegendis adeo profecit ut balbutientium scholasticorum ineptias confutare sit aggressus. (*Amphith.*, p. 350.)

averroïstes de l'éternité du monde, des intelligences, de la providence, de l'unité des âmes[1]. Mais Vanini ne doit pas être pris au sérieux dans ses doctrines; l'opinion qu'il réfute est presque toujours celle qu'il veut inculquer. Quelque faible qu'on puisse éprouver malgré soi pour cet esprit si flexible, si insaisissable, et en particulier pour les piquantes esquisses philosophiques qu'il a intitulées *Dialogues*, on ne peut nier que cette verve, cette finesse, cette malice, cette pénétration d'esprit vraiment étonnante ne recèlent le scepticisme le plus absolu, le matérialisme le plus effronté. Au lieu de la gaie et spirituelle franchise qui caractérise l'incrédulité française du XVIII[e] siècle, l'incrédulité averroïste du XVI[e] est sombre, méprisante, hypocrite, sans dignité. On faisait des livres pour défendre les dogmes qu'on voulait attaquer. On présentait les objections dans toute leur force, en traitant de misérables et d'insensés ceux qui les faisaient ; puis on y répondait d'une manière dérisoire ou bien l'on avouait qu'il est impossible d'y répondre par la raison. Quelle prise avait l'inquisition sur un homme qui faisait l'apologie du concile de Trente, méritait l'approbation de la Sorbonne, intitulait un livre : *Amphithéâtre de l'éternelle providence, divino-magique, christiano-physique, astrologico-catholique, contre les anciens philosophes, les Athées, les Épicuriens, les Péripatéticiens, les Stoïciens*, etc., et terminait ses tirades les plus notoirement impies par ces mots : *Ceterum sacrosanctæ Romanæ ecclesiæ me subjicio?*

Peut-être aussi le XVI[e] siècle, comme le XIII[e], s'exagérait-il à dessein la malice des averroïstes, et se plaisait-il

1. Cf. *Amphith.* Exerc. 1, 4, 33, 35, 36, 37, 41. — Cf Cousin, *Fragments de phil. cartés.*, p. 27. — X. Rousselot, *OEuvres phil. de Vanini*, Notice, p. VI.

à accumuler sur quelques types d'impiété toutes les mauvaises pensées qui couraient dans l'air, et dont chacun avait à s'avouer coupable. La première fois que la pensée incrédule s'élève ainsi dans l'âme du croyant, il s'en effraye, et aime à rejeter sur le compte d'autrui ses propres tentations. Les Trois Imposteurs revenaient, comme un cauchemar, épouvanter la conscience. « Le quolibet que le monde a été séduit par trois pipeurs, dit La Monnoie, continuellement rebattu par les libertins, aura donné l'occasion à quelqu'un d'entre eux de dire qu'il y avait bien là de quoi exercer son esprit, et que ce serait un beau sujet de livre[1]. » Puis, tous les partis, catholiques, protestants, etc., se le sont jeté comme une injure. Bodin, faisant argumenter les uns contre les autres les partisans des diverses religions, ne donne l'avantage à aucune : les malintentionnés croyaient même remarquer que les chrétiens avaient presque toujours le dessous dans son livre, et que les réponses n'étaient jamais aussi fortes que les objections[2]. Postel prétendait que la religion parfaite serait composée en proportions égales de christianisme, de judaïsme et de mahométisme. Quant à Vanini, *ce méchant belistre, ce chercheur de repues franches, cet enragé*, *le plus endiablé vilain qui fut jamais* (Garasse), avait donné, disait-on, une nouvelle édition

1. *Menagiana*, t. IV, p. 283 et suiv. La perpétuelle préoccupation de ce livre a dû néanmoins engager à l'écrire après coup, et amorcer les libraires. En effet, au XVIII^e siècle, on trouve quelques misérables écrits sous ce titre ; un, entre autres, antidaté de 1598, un autre où se mêle le nom de Spinosa. Cf. Brunet, *Man. du libr.*, t. IV, p. 512 et 520 (quatrième édit.), et la belle invective de Voltaire (épît. CXI, éd. Beuchot).

2. *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum subtilium arcanis*. Cet ouvrage n'a jamais été imprimé, mais les copies en sont fort répandues. Le n° 621 de Saint-Germain a servi à Huet pour la réfutation qu'il en a faite dans sa *Démonstration évangélique*.

de ce livre exécrable[1]. Le mot que tous les témoins oculaires lui prêtent en marchant au supplice, *qu'il meurt en philosophe*[2], semble même une réminiscence d'Averroès : *Moriatur anima mea morte philosophorum.*

§ XVII.

En général, l'averroïsme proprement dit, c'est-à-dire l'étude du Grand Commentaire, se répandit peu hors de l'Italie. Patrizzi donne pour trait caractéristique des écoles de France et d'Espagne, qu'on y explique le texte pur d'Aristote sans commentaires[3]. Des Italiens nomades, François Vimercati par exemple[4], en apportent seuls quelque bruit de ce côté des monts. Jean Bruyerin Champier (en 1537), atteste la vogue passagère qu'obtinrent ces maîtres étrangers avec leur livre nouveau : *Postquam ex Italia terra in Gallias nostras philosophi quidam convolarunt, magna cum laude pariter et frequenti auditorio commentaria Averrhoi in Aristotelis volumina interpretantes*[5]. Averroès, toutefois, ne fit jamais en France une fortune brillante. Les exemplaires de nos bibliothèques ne portent aucune trace de lecture ; les tranches en sont intactes, et toujours j'ai trouvé non coupées les feuilles qui avaient échappé au tranchant du relieur. Lyon, pourtant, présente quelque trace d'aver-

1. « Il fit revivre, dit Rosset dans son *Histoire tragique*, le méchant et abominable livre que l'on intitule *les Trois Imposteurs*, que l'on imprime à la vue et au grand scandale des chrétiens. » Quel dommage que le lieu et la date ne soient pas indiqués !

2. Cousin, op. cit., p. 89 et suiv.

3. *Discuss. Perip.*, l. XII, p. 106 v°.

4. Vimercati est donné comme averroïste par les Coïmbrois (In l. II *De anima*, cap. I, quæst. 7, art. 1.)

5. Præf. in Averrois *Collect. med.*, p. 81 (édit. 1553).

roïsme[1]. Il s'y fit plusieurs éditions des œuvres médicales et philosophiques d'Averroès, « lesquelz livres et traictez, dit le privilége du roi très-chrétien Henri II, sont plains et decorez de belles et singulières auctoritez de philosophie au bien et proffit de la chose publique de notre royaume ; et pour l'utilité et instruction d'iceux qui les vouldront veoir et lire. » Cette royale recommandation ne fut pas fort écoutée. Averroès, au XVI[e] siècle, sortit définitivement des écoles françaises[2], et il faut croire que Keckermann exprimait un souhait tout à fait personnel quand il demandait avec instance que la typographie Médicéenne, qui avait publié le texte arabe d'Avicenne, donnât pareillement celui d'Averroès[3].

L'Espagne et le Portugal, où la scolastique s'est continuée presque jusqu'à nos jours, virent aussi se prolonger plus longtemps l'autorité d'Averroès. Antonio a recueilli les éloges qui lui ont été donnés par un grand nombre de médecins espagnols et portugais[4]. Il est pourtant jugé d'une manière fort sévère par les jésuites de Coïmbre[5].

1. Je trouve imprimé à Lyon, en 1582, un traité *Isidori Isolani in averroistas, de æternitate mundi*, en quatre livres.

2. Théophile Raynaud, parlant des efforts de Raymond Lulle pour faire condamner Averroès, s'exprime ainsi : « Congruentior et exauditu facilior fuisset petitio, pro qua nunc, quæ Dei benignitas est ! non est satagendum : nimirum ne Averroes oraculi loco esset in scholis ; quod quum superiori seculo et paucis anterioribus invaluisset, præsertim in Italia, occasio fuit magnorum in oris illis errorum et inutilis diligentiæ,... quod indignissimum fuisse nemo non videt. Nunc Averrois in scholis depontanus evasit. » (*Erotemata de malis ac bonis libris*, n° 340, p. 200, Lugd. 1653.)

3. Voy. Bayle, art. *Averroès*, note I.

4. *Bibl. hisp. vet.*, t. II, p. 395 (édit. Bayer). Averroes plus quam commentator, seu malleus medicorum verius appellandus....—vir acutissimus, subtilissimus ; — Philosophus post Aristotelem admirandus ;—Post Galenum medicus summus.

5. Hæc commentatoris seu commentitoris potius de unitate intellectus sententia adeo stulta est, ut merito Scotus in IV *Sent.*, d. 43, q. 2, dixerit

Ailleurs, relégué parmi les « livres des scolastiques, qui ne servent plus fors à envelopper des anchoues ou en faire des cartons[1], » Averroès se défigure étrangement dans l'opinion. Ces lourds commentaires, que l'on pourrait consulter avec tant de facilité, on se les représente comme des libelles pleins de blasphèmes. Chose surprenante ! ni Bayle, ni Brucker[2], qui consacrent à Averroès des articles étendus, où ils ont recueilli les récits les plus hasardés qui couraient sur son compte, n'ont songé à ouvrir ses œuvres. On dirait qu'il s'agit d'ouvrages inédits ou rares, dont on est obligé de parler de confiance. Naudé, qui aurait dû apprendre à le mieux connaître durant son séjour à Padoue, le représente comme un *franc athée*, et lui applique le mot de Tertullien : *Sub pallio philosophorum patriarcha hæreticorum*[3]. Au jugement de Duplessis-Mornay, Aristote est peu religieux, mais *Averroès son interprète est du tout impie*[4]. Duplessis s'est même donné la peine de réfuter en forme la théorie de l'intellect universel[5]. Campanella, et après lui Bérigard, regardent Averroès comme le premier auteur du blasphème des Trois Imposteurs[6]. Je ne sais quel hon-

dignum esse *Averroem* qui ob has ineptias ex hominum communione *averruncetur;* alii vero hoc ejus figmentum monstrum vocarint quo nullum majus Arabum sylvæ genuerint. Certe hoc unum sat esse debuisset ad eos coarguendos qui filium Roïs tanti faciunt, ut ejus animam Aristotelis animam esse dicant. (In l. II *De anima*, cap. I, quæst. 7, art. 2.)

1. Bonivard, *Advis et devis des lengues.* (*Bibl. de l'École des chartes*, 2e série, t. V, p. 356.)

2. Illi definient quibus plus est temporis, otii atque patientiæ ad evolvenda scripta nostro tempore plane inutilia. (Bruck., t. III, p. 108.)

3. *Naudæana*, p. 21 (édit. 1701). — *Apologie*, p. 232 (édit. 1669).

4. *De la vérité de la relig. chrét.*, chap. XX, f. 258 v°, 259.

5. *Ibid.*, chap. XV.

6. Propterea exiit liber de Tribus Impostoribus in Germania juxta Averrois et Aristotelis dogmata, volentium legislatores esse impostores,

nête théologien anglais l'appelle *un monstre d'homme, le secrétaire de l'enfer*[1]. Le mot célèbre : *Moriatur anima mea morte philosophorum*, suffit à Vossius pour en faire un franc libertin[2], et à La Monnoie pour l'ériger en contempteur fanatique de toutes les religions[3]. Gui Patin en paraît beaucoup moins scandalisé, et le range simplement parmi les déistes[4]. Un autre se croit autorisé par un passage de Garasse à attribuer à Averroès l'étrange politique que voici : « Pour les hommes (c'est l'opi-
« nion de Vanini que l'on expose) faudrait faire comme
« les bûcherons font tous les ans dans les grandes forêts :
« ils y entrent pour les visiter, pour y reconnaître le bois
« mort ou le bois vert, et effemeler la forêt, retranchant
« tout ce qui est inutile et superflu ou dommageable, pour
« retenir seulement les bons arbres ou les jeunes baliveaux
« d'espérance. Tout de même, disait ce méchant athéiste,
« faudrait tous les ans faire une rigoureuse visite de tous
« les habitants des grandes et populeuses villes, et mettre
« à mort tout ce qui est inutile et qui empêche de vivre
« le reste : comme sont les personnes qui n'ont aucun
« métier profitable au public, les vieillards caduques, les
« vagabonds et fainéants ; faudrait effemeler la nature,
« éclaircir les villes, mettre à mort tous les ans un mil-
« lion de personnes, qui sont comme les ronces ou les

et præcipue, ut dicit Averroes, Christum, Moysen et Mahumetem. (*De gentil. non retinendo*, p. 21.)—Averroes scripsit contra tres legislatores, Christum, Mosem et Mahumetum, deditque materiam scriptori impio de Tribus Impostoribus. (*Atheismus triumphatus, seu reductio ad religionem*, cap. II, n. 19.) — Cf. Berigardum, in Præf. *Circul. Pisan.*, p. 5.

1. *Menagiana*, t. IV, p. 299.

2. Quam parum viderit tantus philosophus in vera et unica salutis via arguit illud quod diceret, malle se animam suam esse cum philosophis quam cum christianis. (*De philos. sectis*, cap. XVII, p. 91.)

3. *Menagiana*, p. 286 (édit. 1715).

4. *Patiniana*, p. 96-97 (édit. 1701).

« horties des autres pour les empêcher de croître[1]. » Voilà, s'écrie après avoir cité ce passage un des biographes de Vanini, voilà des fruits de l'école d'Averroès[2]!

Enfin, au XVII[e] siècle, quelques jésuites eurent encore l'heureuse idée de réfuter Averroès. Antoine Sirmond, dans son livre contre Pomponat (Paris, 1625, juste cent ans après la mort de Pomponat!) s'escrima vigoureusement contre l'intellect unique[3]. Cette hypothèse rendrait Dieu responsable des erreurs des hommes; elle suppose d'ailleurs qu'un même sujet est susceptible de modifications opposées. Que si Averroès a seulement entendu parler de l'action de Dieu sur l'intelligence comme cause première, Sirmond n'a rien à y redire; mais il se soucie peu de savoir si telle a été réellement sa pensée[4]. Possevin, son collègue, est bien plus sévère. Averroès est à ses yeux le chorége de l'impiété; l'édition des Juntes et de Bagolini, une œuvre de Satan[5]. Il transcrit dans toute son étendue la longue diatribe de Vivès, et ne peut concevoir qu'un chrétien songe à demander des leçons à un impie qui, au milieu des flots de lu-

1. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 815.

2. David Durand, *La vie et les sentiments de Lucilio Vanini*, p. 52-54.

3. *De Immortalitate animæ demonstratio physica et aristotelica adversus Pomponatium et asseclas*, p. 368 sqq.

4. Restat ergo ut suum istud somnium integrum Averroes somnii loco et mendacii haberi sinat, aut certe interpretetur ipse de actione intellectus divini.... An ita possit accipi non disputo, illud contentus ostendisse quod nisi quid simile sonet ejus doctrina, inanis ac stulta sit; si quid autem simile, ne pilum quidem nobis adversantem habeat. (*Ibid.*)

5. Cernunt qui non sunt omnino cæci hæc a satana paulatim obtrusa piis mentibus et adeo privilegiis subdole obtentis confirmata, fructus illos peperisse acerbissimos; unde magna Europæ pars per hæreses et atheismum, isto hominum genere tanquam chorago præeunte, prorsus ad veritatem, quæ altrix est pietatis, obstupuit. (*Bibl. sel.*, t. II, l. XII, cap. XVIII.)

mière du christianisme, onze cents ans après Jésus-Christ, a poussé l'endurcissement volontaire jusqu'à rester dans sa perfidie [1].

Moréri, d'Herbelot, Bayle, Rapin [2] n'ont fait qu'accepter sur l'impiété d'Averroès la tradition commune. Le XVII[e] et le XVIII[e] siècle répétèrent de confiance les mêmes fables. Leibniz le regarde comme un auteur pernicieux, qui a fait le plus grand tort au monde chrétien [3], et Vico comme le représentant du fond d'impiété inhérent au péripatétisme [4]. Par un étrange hasard, le mot qu'on lui prête sur l'eucharistie devint une arme dans la controverse protestante. Duplessis-Mornay [5], Daillé [6], Drelincourt [7] s'en autorisèrent pour prouver le tort que le dogme catholique faisait à la religion chrétienne dans l'opinion des païens. C'était la destinée d'Averroès de servir de prétexte dans les luttes de l'esprit

1 Quum tot potuisset divinæ sapientiæ oracula miraculaque vidisse, ac tamen perstitisset in perfidia sua impius, ecquid tantum christianæ mentes ex turbido impietatis cœno piscari sese posse existimarunt? (*Bibl. sel.*, t. II, l. II, cap. XVI.)

2. *Réflex. sur l'éloq., la poés., l'hist. et la phil.*, § XV.

3. Opp. t. I, p. 69 sqq. (édit. Dutens).

4. *Mémoires*, cités dans l'introd. de M[me] Belgiojoso à la *Science nouvelle* de Vico, p. XVIII.

5. *Traité de la Cène*, p. 1106.

6. « Les sages du monde ne vous ont point pardonné cette étrange créance; témoin la parole du philosophe Averroès, qu'il ne trouvait point de secte pire ou plus badine que celle des chrétiens, qui mangent et déchirent eux-mêmes le Dieu qu'ils adorent. » (*Réplique au P. Adam*, p. 116.)

7. Nous ne pouvons oublier le lamentable exemple de ce philosophe païen, qui ayant vu manger le sacrement qu'on avait adoré, dit qu'il n'avait jamais vu de secte plus folle et plus ridicule que celle des chrétiens, qui adorent ce qu'ils mangent; et c'est à ce propos que ce malheureux s'écria : « Que mon âme soit avec celle des philosophes, vu que les chrétiens adorent ce qu'ils mangent. » (*Dial. IX, contre les missionnaires*, p. 305, 306.)

humain, et de couvrir de son nom les doctrines auxquelles assurément il pensait le moins.

L'histoire de l'averroïsme n'est, à proprement parler, que l'histoire d'un vaste contre-sens. Interprète très-libre de la doctrine péripatétique, Averroès se voit interprété à son tour d'une façon plus libre encore. D'altération en altération, la philosophie du lycée se réduit à ceci : Négation du surnaturel, des miracles, des anges, des démons, de l'intervention divine; explication des religions et des croyances morales par l'imposture. Certes, ni Aristote, ni Averroès ne pensaient guère qu'à cela se réduirait un jour leur doctrine. Mais dans les hommes élevés à la dignité de symbole, il faut toujours distinguer la vie personnelle et la vie d'outre-tombe, ce qu'ils furent en réalité et ce que l'opinion en a fait. Pour le philologue, un texte n'a qu'un sens; mais, pour l'esprit humain qui a mis dans ce texte sa vie et toutes ses complaisances, pour l'esprit humain qui, à chaque heure, éprouve des besoins nouveaux, l'interprétation scrupuleuse du philologue ne peut suffire. Il faut que le texte qu'il a adopté, résolve tous ses doutes, satisfasse à tous ses désirs. De là, la nécessité du contre-sens dans l'histoire philosophique et religieuse de l'humanité. Le contre-sens, aux époques d'autorité, est comme la revanche que prend l'esprit humain contre l'infaillibilité du texte officiel. L'homme n'abdique sa liberté sur un point que pour la regagner sur un autre. Il sait trouver mille fuites, mille subtilités pour échapper à la chaîne qu'il s'est imposée. On distingue, on commente, on ajoute, on explique, et c'est ainsi que, sous le poids des deux plus grandes autorités qui aient régné sur la pensée, la

Bible et Aristote, l'esprit s'est encore trouvé libre; c'est ainsi qu'il n'est pas de proposition si téméraire qui n'ait été soutenue par quelque théologien, prétendant bien ne pas sortir des limites de l'orthodoxie, qu'il n'est pas de doctrine si mystique qui n'ait pu se produire sous le couvert de l'interprétation d'Aristote. Que serait devenue l'humanité, si, depuis dix-huit siècles, elle avait entendu la Bible avec les lexiques de Gesenius ou de Bretschneider? On ne crée rien avec un texte que l'on comprend trop exactement. L'interprétation vraiment féconde, qui dans une autorité acceptée une fois pour toutes sait trouver une réponse aux exigences sans cesse renaissantes de la nature humaine, est l'œuvre de la conscience bien plus que de la philologie.

APPENDICE.

I.

FRAGMENT DU TRAITÉ INÉDIT DE LA POSSIBILITÉ DE L'UNION AVEC L'INTELLECT ACTIF.

(D'après les mss. de la Bibl. nat. 6510, anc. fonds, f. 291, et Saint-Marc de Venise, classis VI^a, n° 52, f. 324 v°.)

Incipit epistola Averroys de intellectu.

Intentio nostra in hac distinctione est quod præbeamus omnes vias claras et demonstrationes firmas quæ faciunt scire quæstionem magnam et fortunium sublime, scilicet si conjungatur intelligentia operans cum intellectu materiali, donec est in corpore, adeo quod in hac manerie opus hominis sit ipsius ista proprietas ex omni parte, secundum quod ipsum est esse intelligentiarum primarum abstractarum. Et hæc est illa quæstio quam philosophus in libro de Anima promiserat declarare; et adhuc non pervenit ad nos illud, et quod ponam in hac demonstratione est id quod recipiam a Domino, cui det Deus longam vitam. Et si rationabilia fuerint hæc quæ dicentur hic, referantur ad ipsum, et si inventum fuerit aliquid non rationabile, referatur mihi. Et ego dico quod locus iste non est meus, sed induxit me ad hoc obedientia quidem mandatorum suorum quæ ipse mandavit mihi. Contentio facta fuit de hac quæstione ut scriberem de ipsa, et etiam ob hoc quod spero remunerari ab eo, et quia ipse scripsit super hanc quæstionem in pluribus locis, voluit ut dicto aggregaretur totum quod dictum fuerit, et invenirentur quædam in ea quæ non scripta fue-

rant. Et si quid novi speculari potuerit in ea, apponamus in hac demonstratione. Et nos concedimus hic quicquid potest concedi de hiis quæ probantur in libro de Anima, quoniam hæc quæstio est causa omnium quæ dicuntur in ipso libro. Dicamus quod hæc quæstio probatur tribus viis. Et hæc est via quam narravit Alexander in demonstratione sua de intellectu, et dixit quod illa via per quam incessit philosophus in hac causa.

. . . .

Aspice ergo hoc secretum divinum et hanc subtilitatem venerabilem, quam admirabile est! Et laudatus sit ipse Deus qui dedit unicuique rei jus suum, et hoc quod dixi retro de intellectu est ex honorabilibus verbis quæ vocantur dissolutiva, et illa sunt prima id est maxima verborum quæ vocantur composita, et hæc est via sumpta ex potentia et actu. . . . .

. . . .

Et iste intellectus qui est in actu est quem homo in se licet in fine apprehendit, et iste est intellectus qui vocatur quæsitus, et est complementum et actus, et quod yles primum potens fuit ad illum. Et propter hoc, hora qua renovata fuit forma, renovata fuit in eo potentia separatarum formarum, quousque descendit vel ascendit de complemento ad complementum, et de forma ad formam nobiliorem et propinquiorem ad actum, adeo quod in fine perveniat ad hoc complementum et ad hunc actum in quo nullatenus misceatur potentia aliqua. Et quum homo ipse cui proprium est hoc complementum est ipse nobilior omnibus rebus aliis hic inventis, quoniam ipse est ligamentum et continuatio inter res inventas sensatas defectivas, scilicet quod semper in eorum actu admiscetur potentia, et inter res inventas nobiles, in quibus nequaquam in eorum actu admiscetur potentia, et eorum sunt intelligentiæ puræ abstractæ. Et convenit esse quod totum quod est in hoc seculo creatum est propter ho-

minem, et totum ei deservit, quoniam ipsum primum complementum quod fuit in yle prima in potentia creatum fuit. Demonstratum est ergo quod injuste facit qui segregat hominem a scientia, quæ est via ad habendum hoc complementum, quoniam non est dubium quod qui facit hoc contradicit inventioni vel intentioni creatoris in inventione hujus complementi. Et quemadmodum fortunatus est qui consumit tempus suum servitio seu studio, et appropinquat ei laudatus, sic ille in hac approximatione. Et hoc est id quod ego vidi ponendum in hac dubitatione, et si aliquid renovatum fuerit, in hoc apponam id, si Deus voluerit. Et laudatus sit Deus, et perducat nos ad id quod sit voluntas ejus, et inducat nos ad id ad quod nos sumus formati primo et postea, et hoc est in vita et in morte.

Explicit.

II.

FRAGMENT DU TRAITÉ DES ERREURS DES PHILOSOPHES DE GILLES DE ROME, RELATIF A AVERROÈS.

(D'après le ms. 694 de Sorbonne.)

Capitulum quartum de collectione errorum Averroys commentatoris. Omnes errores philosophi asseruit, immo cum majori pertinacia, et magis locutus est contra ponentes mundum incepisse quam philosophus fecit, immo sine comparatione plus est arguendus ipse quam philosophus, quia magis directe fidem nostram impugnavit, ostendens esse falsum cui non potest subesse falsitas, eo quod innitatur primæ veritati. Præter tamen errores philosophi, arguendus est quia vituperavit omnem legem, ut patet ex II et XI [Metaph.], ubi vituperat legem Christianorum, scilicet legem catholicam nostram, et etiam legem Sarracenorum quia ponunt creationem rerum

et aliquid posse fieri ex nichilo. Sic etiam vituperat leges in principio tertii Physicorum, ubi vult quod contra consuetudinem legum alii negant principium per se, non negantes ex nichilo nichil fieri, immo, quod pejus est, nos et alios tenentes legem derisive appellat loquentes et garrulantes vel garrulatores, et sine ratione se moventes. Et etiam in VIII Physicorum vituperat leges, et loquentes in lege sua appellat voluntates, eo quod asserant aliquid posse habere esse post non esse. Appellat etiam hoc dictum voluntatem, ac si esset ad placitum tantum et sine omni ratione, et non solum semel et bis, sed pluries, ut in eodem VIII° contra leges creationem asserentes in talia perrumpit. Ulterius erravit in VII Metaphysicæ, dicens quod nullum immobile transmutat mobile, nisi mediante corpore transmutabili, propter quod angelus non potest nec posset unum lapidem inferius movere. Quod si aliquo modo sequi posset ex dictis philosophi, ipse tamen non adeo expresse hoc negavit. — Ulterius erravit dicens in XII Metaphysicæ quod potentia in productione alicujus non potest solum esse in agente, vituperans Johannem Christianum qui hoc asseruit. Est enim contra veritatem hoc, et contra sanctos, quia in aliquibus factis tota ratio facti est potentia facientis. — Ulterius erravit dicens in eodem XII a nullo agente posse progredi immediate diversa et contraria, et ex hoc vituperat loquentes in tribus legibus, scilicet Christianorum, Sarracenorum et Maurorum, qui hoc asserebant. — Ulterius erravit in dicto XII, dicens quod omnes substantiæ intellectuales sunt æternæ et actio pura, non habentes admixtam potentiam, cui sententiæ ipsemet a veritate coactus contradicit in tertio de Anima, dicens nullam formam esse liberam a potentia simpliciter nisi forma prima : nam omnes aliæ formæ diversificantur et essentia et quidditate, sicut ipsemet subdit. — Ulterius erravit in dicto XII, dicens Deum non solli-

citari nec habere curam sive providentiam individuorum hic inferius existentium, adducens pro ratione quia hoc non est conveniens divinæ bonitati. — Ulterius erravit negans trinitatem in Deo esse, dicens in dicto XII quod aliqui putaverunt trinitatem in Deo esse, et voluerunt evadere per hoc et dicere quod sunt tres et unus Deus, et nesciverunt evadere, quia quum substantia fuerit numerata, congregatum erit unum per unam intentionem additam, propter quod secundum ipsum si Deus esset trinus et unus sequeretur quod esset compositus, quod est inconveniens. — Ulterius erravit dicens Deum non cognoscere particularia, quia sunt infinita, ut patet in commento suo super illo capitulo, Sententia Patrum, etc. — Ulterius erravit quia negavit omnia quæ hic inferius aguntur reduci in divinam sollicitudinem, sive in divinam providentiam, sed secundum ipsum aliqua proveniunt ex necessitate materiæ absque ordine talis providentiæ, quod est contra sanctos, quia nichil hic agitur quod penitus effugiat hunc ordinem, quia omnia quæ hic aspicimus vel divina efficit providentia, vel permittit. — Ulterius erravit quia posuit unum intellectum numero in omnibus hominibus, ut ex tertio de Anima. — Ulterius quia ex hoc sequebatur intellectum non esse formam corporis. Imo dixit in eodem tertio quod æquivoce dicebatur actus de intellectu et aliis formis, propter quod cogebatur [dicere] quod homo non poneretur in specie per animam intellectivam sed per sensitivam. — Ulterius ex hoc fundamento posuit quod ex anima intellectiva et corpore non constituebatur aliquod tertium, et quod non fiebat plus unum ex tali anima et corpore quam ex motore cœli et cœlo.

Capitulum quintum in quo summatim, etc. Omnes autem errores commentatoris, præter errores philosophi sunt hii : — Quod nulla lex est vera, licet possit esse utilis ; — quod angelus nichil potest movere, nisi cœleste

corpus immediate; — quod angelus est actio pura; — quod in nulla factione, tota ratio facti est potentia facientis; — quod a nullo agente possint simul progredi immediate diversa; — quod Deus non habet providentiam aliquorum particularium; — quod in Deo non est trinitas; — quod Deus non cognoscit singularia; — quod aliqua proveniunt a necessitate materiæ, absque ordine divinæ providentiæ; — quod anima intellectiva non multiplicatur multiplicatione corporum, sed est una numero; — quod homo ponitur in specie per animam sensitivam; — quod non sit plus unum ex anima intellectiva et corpore.

III.

EXPOSITION DE LA DOCTRINE AVERROÏSTIQUE DE L'INTELLECT, PAR BENVENUTO D'IMOLA (TRADUCTION ITALIENNE).

(D'après le ms. de la Bibl. nat. Suppl. fr. 4146, ancien n° 7002², f. 272 v°.)

E per chognicione di questo errore prima ci chonviene sapere che Averoys disse la inteletuale natura essere separata da lanima, et disse che è irradiata sopra lanima del huomo, si chome la lucie del sole irradia sopra il perspichuo. E di quella irradiatione dicieva le forme intelligibille entrare nellanima, si chome de la lucie del sole va e dischore chose visibile in el perspichuo. Et a questo modo dicieva moltiplicharsi lo intelletto si chome si moltiplicha la lucie del sole, sechondo chome sono le chose illuminate sopre le quale vae. E chussi le ditte chose illuminate sotratte, non rimane seno uno solo nome del sole, chussi manchando gli huomini, dicieva uno intelletto perpetuo inchorruptibile essere lassato da gli huomini. E questo pessimo errore molto fu biasimato da Alberto Magno in suo libro : *De anima*. Et alor se seguir-

rebbe che in numero non fusse se non una sola anima vegietativa in tutti, e che non fusse per numero se non una sola sensitiva. Et per consequens sarrebbe una sola digiestione et uno acresimento, et uno vedere, et una memoria, la quale chosa è troppo absurda e degna de ongni derisione. E noy vedemo eciandio che la virtù e la sapientia e la beatitudine alora viene a stato de perfictione, quando la virtù orghanicha e le membre chomincia ad indebolirsi, quando si vene a vechiezza.

. . . .

E qui per nostra intelligientia dobiamo sapere che lo intellecto possibile è atto e nato a ricievere tutte le chose intelligibille, chome la tavola rasa è atta a ricievere la pentura. Et è luocho de le specie intelligibille al quale si move le chose intelligibille per la lucie de lo intelletto che fa chome i cholori per la lucie del sole si move in perspichuo, unde lo intelleto agiente e perficione de lo intelleto possibile, e lo intellecto agiente illumina el possibile come fa il lume diafano. Et è forma possibile, e chussi tu vedi che lo è due intelletti, cio è il possibile e lo agiente. E questi due sono uno, chome son le chose chomposite, ma in operatione sono divisi e diversi. Et in questi due lanima è perfetta substantia, la quale sempre sta inchorupta. E qui lo intelletto possibille ex lumine agentis doventa spechulativo.

IV.

Fragment de la XXXIII[e] leçon de Frédéric Pendasio sur le traité de l'Ame.

(D'après le ms. 1264 de la Bibliothèque de l'Université de Padoue.)

In sex partes divisa est digressio commenti quinti. In prima, posita differentia inter intellectum possibilem et primam materiam, Averroes docuit, quibus rationibus

possimus ostendere intellectum non esse corpus aut virtutem in corpore, ex sententia Aristotelis, cujus ejusdem sententiæ dixit fuisse Themistium et Theophrastum, et ostendit quomodo isti evaserint a quadam dubitatione, quæ erat, quomodo intellecta speculativa sint nova existente possibili, et agente æterno. In secunda parte, proposuit dubitationes adversus determinationem factam. In tertia, versatus est circa opinionem Alexandri, Abubacher et Avempace. In quarta, solvit dubitationes propositas. Tres autem erant præcipuæ. Prima, si possibilis intellectus æternus est, quomodo intellectus speculativus novus erit? Solvit, intellectum speculativum, quantum sit ratione possibilis, æternum esse; sed ratione phantasmatum dicit ipsum esse generabilem et corruptibilem. Atque hucusque pervenimus. Succedit secunda dubitatio principalis, quam tractat et dissolvit, quæ erat postrema perfectio intellectus, id est actus secundus operationis intellectus, quæ operatio est ipsa intellectio. Intellectio igitur est numerata ad numerum singularium hominum, id est unusquisque habet suam propriam operationem; unusquisque nostrum, quæ intelligit, ea intelligit sua propria operatione. Si ergo operatio est numerata, ergo etiam prima perfectio, ergo virtus operans intelligens erit numerata, ita ut unusquisque habeat suum proprium intellectum; quod si erit (dicebat Averroes), intellectus erit materialis : quomodo ergo servabimus unitatem intellectus cum pluritate intelligibilium? Et quia hæc dubitatio postulat examen illius difficultatis, an intellectus possibilis sit unus in omnibus nec ne, idcirco Averroes tractat hanc dubitationem, et ponit rationem ex utraque parte. Primum ostendit intellectum necessario esse unicum in omnibus hominibus, quæ fuit ejus sententia. Et affert hanc rationem. Si intellectus (loquitur de possibili) esset numeratus ad numerum individuorum, esset (inquit Averroes) *aliquod hoc*, id

est aliquod particulare, determinatum, *corpus, aut virtus in corpore*, et tunc subdit : *Si hoc esset, esset quid intellectum potentia :* nam materialia ex Aristotele in hoc III° [libro], 16° textu, dicuntur intellecta potentia : esset ergo potentia intelligibile ; si potentia intelligibile, ergo, inquit Averroes, esset *subjectum movens intellectum*; sensus etiam esset res natura movens intellectum, quia materialia sunt objecta intellectus; esset ergo objectum intellectus movens intellectum, si esset objectum movens; ergo non esset recipiens, quia, inquit Averroes, nihil recipit se ipsum, idem non potest esse recipiens et receptum. Si ergo esset res recipienda, non esset recipiens, et tamen intellectus est recipiens. Ista est deductio Averrois pro unitate intellectus.

Sciatis secundum veritatem, simpliciter loquendo, secundum principia veræ philosophiæ, secundum Aristotelem et Alexandrum, intellectum esse plurificatum, unumquemque habere suum proprium intellectum (Averroes non habuit meum, nec ego suum), quum intellectus sit potentia animæ, quæ est vera forma constituens nos in vera specie, et propterea numerata et plurificata ad numerum uniuscujusque nostrum. Fuit quidem differentia inter veritatem, vera principia philosophiæ, et Alexandrum et Aristotelem ex altera parte, quia lapsi sunt, non cognoscentes hanc naturam communicatam corpori a Deo creatam : sed conveniunt in hoc, ut existiment intellectum esse plurificatum, et particularem nostræ formæ. Propterea ratio solvitur facile, et secundum principia philosophiæ, et secundum doctrinam Alexandri. Primum secundum principia veræ philosophiæ, solvite rationem Averrois hoc modo. Quum dicit : Si esset plurificatus, esset *aliquid hoc;* si per *aliquid hoc* intelligatur aliquid appropriatum huic et non illi, ut sit meus et non tuus : consequentiam concedite, et est verissima. At si intelligat, quod sit plurificatus in isto sensu ut sit virtus dependens a materia, negate conse-

quentiam. Non necessarium est, quamvis sit plurificatus, ut dependeat a materia. Oh! dicetis, pluralitas numeralis est ratio materiæ. Respondeo, hoc esse in duplici sensu : vel quia forma ista sit constituta, ut sit forma determinati corporis, habens habitudinem ad hoc, et in hoc sensu potest dici actus hujus corporis : non propterea dependet ab illo. Calcea efficitur a sutore, ut aptetur pedi, non tamen dependet a pede. Sic intellectus est forma a Deo constituta, ut aptetur corpori, non tamen dependens ab hoc corpore. Ergo si per materiale intelligat ut coaptetur, concedite consequentiam; at si intelligat, quod sit materiale ut dependeat, negate consequentiam. Quum subdit : Ergo esset quid potentia intelligibile, respondete cum D. Thoma prima parte Summæ, quæstione 87ª, articulo primo : Ista res est potentia intelligibile, nam intelligit se intelligendo alia. Sed notate, quod dicitur potentia intelligibile, non quod sit primarium objectum, in quod primo potentia respicit. Est objectum intelligibile secundario et reflexe, et intelligendo alia intelligit se. Et hoc modo dici potest potentia intelligibile. Quum subdit : Ergo esset movens, respondete : esset objectum movens non primario, in quod potentia per se primo respiciat, sed secundario et reflexe : in quo sensu vix possumus dicere, ut sit movens. Ergo idem reciperet se, consequentia pauci valoris. Et quod inconveniens est hoc, quod idem recipiat se? Jam hoc ostendi, præsertim in iis, quæ potentia secundario respicit. Oculus est figuratus, habet conjunctionem realem cum figura, non potest ergo spiritualiter recipere figuram. Consequentia nullius valoris. Quare non tollitur, quin possit recipere se spiritualiter. Hoc alias declaravi. Et hoc sit dictum secundum principia veræ philosophiæ. Secundum Alexandrum etiam idem dicetis, hoc excepto, quod ipse concessit intellectum esse materialem, dependentem a materia, et in hoc lapsus est. Ergo ratio hæc non concludit illam unitatem. Relinquitur ergo quod sit

plurificatus. Addit deinde Averroes hæc verba, quæ volo vos recte intelligere. Dicit : « Et etiam si concesserimus ipsam recipere se ipsam, contingeret ut reciperet se ut divisa. » Quia deduxerat ad hoc inconveniens quod reciperet se, et dicebat hoc absurdum esse, videbatque posse aliquem non habere hoc pro absurdo, propter eam fiduciariam reprobationem inquit : si concedamus quod recipiat se, tamen recipiet se ut divisa. Multi averroistæ interpretantur *ut divisa*, id est particulariter, et esset idem (dicunt) cum virtute sensus, quia etiam sensus recipit se, sed particulariter. Hoc modo deducta consequentia nullius valoris est, et puto Averroem hoc non voluisse. Intellectus recipit particulariter, sensus recipit particulariter, ergo intellectus sensus. Syllogismus in secunda figura ex puris affirmativis, et non convertibilibus. Dicam differentiam esse, quia intellectus cognoscit substantiam, sensus solum accidentia. Nec habeatis pro inconvenienti, quod intellectus cognoscat singularia, quod ostendam in proprio quæsito. Itaque consequentia nulla est. Et credo Averroem hoc non voluisse.

V.

Préambule du cours de Cremonini sur le traité de l'Ame.

(D'après le ms. de Saint-Marc, cl. VI, n° 190)

Explicaturi libros Aristotelis de Anima, quamvis illis auditoribus eos exponamus, quos a rectæ veritatis tramite, quem aperit christiana religio, deviaturos nec timendum est, nec potest credi, ob sanctas et religiosas institutiones in quibus vivunt, tamen ob nostrum legendi munus, non debemus sine præfatione hujusmodi contemplationem aggredi. Estote igitur admoniti nos in hac pertractione vobis non dicturos quid sentiendum sit de anima humana, illud enim sanctius me, et vere præ-

scriptum est in Sancta Romana Ecclesia, sed solum dictu-rum quod dixerit Aristoteles. Per sapientiam enim certe insipientiam assequeremur, si magis Aristoteli quam sanctis viris credere vellemus. Aristoteles enim unus est homo, et dicit Scriptura : Omnis homo mendax, Deus veritas ; quare veritatem ex Deo ipso et ex sanctis homi-nibus, qui ex Deo locuti sunt, accipere debemus, atque illam semper et constanter anteponere omnibus aliorum sententiis, quamvis viri qui illas protulerint sint apud mundum in existimatione. Rationes omnes quibus Aris-toteles de anima loquens videtur esse veritati contrarius, solvunt præcipue theologi, ex quibus S. Thomas et alii ipso recentiores; quare quotiescumque continget ut aliquid dicatur minus consonum veritati, habebitis apud istos quid sit respondendum, et ego illud opportune me-morabo, quandoquidem in his libris hanc sum exposi-tionem scripturus, ut nihil dissimulem eorum quæ ab Aristotele dicuntur, et dictorum fundamenta, prout ex ingenio potero, aperiam ; quandocumque tamen aliquid accidet, quod a veritate christiana sit remotum, illud ad-monebo, et quomodo allata fundamenta sint removenda, declarabo. Scitote tamen quod non sunt multa in quibus Aristoteles dissentiit a veritate, et illa non sunt ita de-monstrata, ut non possint haberi demonstrationum resolutiones. Hic igitur est modus nostræ expositionis, quam non aliter facere debemus ex sacrorum canonum decreto.

VI.

Lettre de l'inquisiteur de Padoue a Cremonini, et réponse de Cremonini.

(De la Bibliothèque du Mont-Cassin, n° 483.)

Lettera dell' inquisitor di Padova al S^or Cremonino.

La Santità di N. S. mi ha ordinato ch' io faccia sapere a V. S. che nella sua Apologia non solo non ha sodisfatto alla correttione del I° libro inscritto *Disputatio de Cœlo*, secondo la dispositione del concilio Lateranense, ricogliendo la ragione d'Aristotile, confutandolo, e manifestamente difendendo la Sede Catholica, ma d'avantaggio ha di proprio senso inventato certi modi di dichiarationi e distinzioni che contengono assertioni degne di censura, come si può vedere dalle osservazioni che gli ho fatto avere. Per tanto V. S. correga per se stessa il primo libro, secondo il prescritto del concilio Lateranense; et essendo questo debito suo e non dei Theologi e d'altri, V. S. lo deve fare così per obligo di conscienza, essendo quel philosopho christiano e catholico, che dice di essere, come per stimolo di riputatione, volendo esser tenuto dal philosopho christiano e non ethnico. E di più, V. S. levi dall' Apologia e rivochi quei modi d'esplicare e di distinguere che di propria mente ha rese per dichiaratione delle propositioni che furono notate e censurate nel I° libro, perchè non sodisfanno all' ordine che li fu dato, nè si devono per se stesse tolerare. Per tanto essendo necessario per ovviare a quei mali che la lettura di detti libri può causare, V. S. correga il I° libro, secondo il prescritto che le fu ordinato in conformità del concilio Lateranense, e levi et rivochi dal II° gli errori ed assertioni degni di censura che V. S. ha scritti di proprio senso, insieme con quei

modi che ha tenuti in dichiarare la sua intenzione in dette cose; altrimenti mi scrivono da Roma che si verrà alla proibizione di detti libri; nè in questo negotio si pretende altro che l'onor di Dio e la salute delle anime. Inoltre si pone in considerazione a V. S. che la retratazione in cose concernenti alla fede deve esser chiara e manifesta, e non involuta nè ambigua, ed altri uomini di valore hanno esposto Aristotile in questa Università di Padova, con tutto che tenesse l'anima mortale, provavano non di meno insieme Aristotile essersi ingannato intorno a ciò, et in lumine naturali, e egregiamente confutarono le sue ragioni, in principiis philosophiæ, e tra gli altri il Pendasio a nostri tempi, uomo di molta dottrina e pietà. Che è quanto mi occorre farli intendere in scrittura, oltre al ragionamento havuto seco a longo in tal proposito. V. S. dunque mi rispondi in scrittura distintamente a quanto io le scrivo, a fine che ne possi dar conto a Roma per venerdì prossimo futuro. Dio la conservi. — — Dal S[to] Uffizio di Padova, il 3 luglio 1619.

Risposta.

Ho vista la lettera che mi scrive V. Paternità, nella quale trovo due cose: una è l'avisarmi, incitarmi e persuadermi a procurar di dar soddisfazione all' osservazioni venute novamente intorno a miei libri. La ringrazio del bon affetto, e credo che ella sappia ch'io l'altra volta, secondo l'ordine de Sua Santità, fui prontissimo, e deve credere che ancor ora sono il medesimo ad ogni conveniente richiesta. L'altra cosa è quello che mi propone doversi fare; del che di passo in passo le dirò quello ch'io possa fare. Vederò poi l'osservazioni più tosto ch'io possa, essendo hora un poco risentito, sì che non posso attender a studio, e farò con V. P. per adempimento di quanto occorrerà.

Quanto a metter mano nel I° libro, non posso farlo assolutamente, per che allora che si trattò, fu concluso di ordine di Nostro Signore che si facesse con l'occasione dell'Apologia come s'è fatto; e ciò fu saputo in Senato, e si tien per certo, sì che io non ho authorità di metter mano nel libro.

Quello ch'io posso fare è questo : nell'ultima parte che darò fuori *De cœli efficientia*, havere riguardo ad ogni cosa che accaderà, e far quanto convenga per farmi cognoscere quel philosopho cattolico e christiano che dico di essere, et che so che V. P. sa chi io sono, che qui mi vede ogni dì essa l'esser mio, e non ha da stare a Dio sa quali relazioni. Quanto ai modi d'esplicare che dice, credo questi saranno a parte notati nell'osservazioni, vederò e sarò con lei. Vedremo anche insieme il Concilio Lateranense, e così farà quello che occorrerà. Ma quanto al mutar il mio modo di dire, non so come poter io promettere di transformar me stesso. Chi ha un modo, chi uno altro. Non posso nè voglio retrattare le espositioni d'Aristotile, poichè l'intendo così, e son pagato per dichiararlo quanto l'intendo, e nol facendo, sarei obligato alla restitutione della mercede. Così non voglio retrattare considerationi havute circa l'interpretazione ch'abiate fatte delle lor esplicazioni, circa l'onor mio, l'interesse della Cattedra, e per tanto del Principe. Ma vi è rimedio ; ci sia chi scriva il contrario ; io tacerò, e non procurerò di respondere altro. Così al Suessano fu fatto scrivere il libro *De Immortalitate*, contra il Pomponazzo.

Quanto alle cose dell'anima, ora non è tempo ; quando farò il comento, mi porterò da bon cattolico, e non inferiore di pietà christiana ad alcun altro philosopho.

Pour faciliter la lecture de cet ouvrage, on a cru devoir réunir sous un seul coup d'œil la série chronologique des principaux philosophes arabes, avec la correspondance des noms latins que leur donna le moyen âge.

Vers 870. Mort d'Alkindi.
932. Mort d'Abou-Bekr Mohammed Ibn-Zaccaria Razi (*Rhazès*).
950. Mort d'Alfarabi.
989. Naissance d'Ibn-Sina (*Avicenne*).
1037. Mort d'Ibn-Sina.
1038. Naissance de Gazali (*Algazel*).
1070. Mort de Salomon ben-Gabirol (*Avicébron*).
Vers 1090. Naissance d'Ibn-Bâdja (*Avempace*).
1111. Mort de Gazali.
Vers 1120. Naissance d'Ibn-Roschd (*Averroès*).
1135. Naissance de Moïse Maimonide.
1138. Mort d'Ibn-Bâdja.
1162. Mort d'Abou-Merwan Ibn-Zohr (*Avenzoar*).
1185. Mort d'Ibn-Tofaïl (*Abubacer*).
1197. Mort d'Ibn-Beythar et d'Abd-el-Mélik Ibn-Zohr.
1198. Mort d'Ibn-Roschd.
1200. Mort d'Abou-Bekr Ibn-Zohr.
1204. Mort de Maimonide.
1209. Mort de Fakhr-eddìn Ibn-al-Khatib Razi.

BIBLIOTH. R.F. NATIONALE

TABLE ALPHABÉTIQUE.

A

Abd-el-Moumen (l'émir), 12.
Abd-el-Wahid el-Marrekoschi, historien, parle d'Ibn-Roschd, 8.
Abélard, réfute l'unité des âmes, 177.
Aboulwalid Mohammed Ibn-Roschd, grand-père d'Ibn-Roschd, 10 s.
Abraham de Balmès, 302.
Abraham Bibago, 156.
Abubacer, voy. *Ibn-Tofaïl.*
Achillini, 287 s.
Adam du Marais, 209.
Ahron ben-Elia, 152 s.
Albert le Grand, 183 s., 214 s.
Alberti (Louis), 322.
Alexandre d'Aphrodisias, 99, 103 s., 281 ss.
Alexandre de Halès, 178, 208.
Alexandristes, 281 s.
Alfarabi, 51, 52, 71, 83, 113.
Alkindi, 69, 71.
Almansour (le hâdjib), persécute les philosophes, 4 s., 28.
Almansour (Iakoub), 15 ss.
Alpetrangi, 163, 164.
Alphonse X, a-t-il fait traduire Averroès? 170.
Amaury de Bène, 174 ss.
Ambrogio Leone, 218.
Anaxagore, Aristote lui emprunte sa théorie de l'intellect, 96.
André, secrétaire de Michel Scot, 165.
Ansari (El-), biographe d'Ibn-Roschd, 7, 8, 128, 129.
Antechrist, associé à Averroès, 235, 240.
Armengaud, fils de Blaise, 172.
Arnauld de Bresse, 227.
Arnaud de Villeneuve, 227, 235.
Augustin (saint), agite la question de l'unité des âmes, 101.
Avempace, voy. *Ibn-Bâdja.*
Avenzoar, voy. *Ibn-Zohr.*
Avicébron, voy. *Salomon ben-Gabirol.*
Avicenne, voy. *Ibn-Sina.*

B

Bagolini (J. B.), 301 ss.
Bajazet II, averroïste, 31.
Barbaro (Ermolao), 314 s.
Barozzi (Pierre), 280, 292.
Bazilieri (Tibère), 279.
Bembo, 289, 298, 308.
Benvenuto d'Imola, 199 s., 238, Append. III.
Bérigard, 334 s.
Bernard de Trilia, 198.
Bernard de Verdun, 172.
Betti (Claude), 279.
Biel (Gabriel), 253.
Bonnet (Nicolas), 253.
Bouchermefort (Adam), 275.
Brasavola (Antoine), 324 s.
Bruyerin-Champier (J. B.), 305, 309.
Buffalmaco, 238, 241 s.
Burana (Jean-François), 303.
Buridan, 253.
Burleigh (Walter), 253.

C

Cajetan (Thomas de Vio), 279.
Calaber (Magister), 322 s.
Casaubon, ce qu'il dit d'un manuscrit arabe d'Averroès, 60 s.

Calonyme ou *Calo,* 149 ss., 171, 303 s.
Campo Santo de Pise (Averroès au), 239.
Cardan, 235, 333 s.
Cecco d'Ascoli, 259 s.
Césalpin, 332.
Christophe Colomb, cite Averroès, 251.
Cœlius Rhodiginus, 218.
Colliget, 12, 57, 171 s.
Contarini (Gaspard), 290.
Cremonini, 255, 257, 325 ss., App. V, VI.

D

Dante, 198 ss., 240, 241.
David de Dinant, 174 ss.
David Kimchi, 145.
Destruction de la Destruction, 49.
Dominique Gondisalvi, 159.
Duns Scot, 211 s., 237.
Duplessis-Mornay, 341, 344.
Durand de Saint-Pourçain, 198.

E

Ekhart (Maître), 212, 213.
Élie del Medigo, 155, 304.
Épicuriens, 123, 227 s.
Érasme, 218.
Étienne de Provins, 162, s.

F

Fakhr-eddín Ibn-al-Khatib Razi, ses rapports avec Ibn-Roschd, 30 s.
Fava (Nicolas), 275.
Ferrare (école de), 324 s.
Ferrari (Jérôme), 269.
Franciscaine (école), 207 s.
Frédéric II, 148, 164 s., 227 s., 228 ss., 235.
Frères de la Sincérité, 23, 79.

G

Gaddi (Taddeo), fresque représentant Averroès, 244 ss.
Gaetano de Tiene, 276 ss.
Galien (commentaire d'Ibn-Roschd sur), 58 s.
Gazali, 43, 49, 56, 73 s., 133 s.
Gérard de Crémone, 159, 163.
Gérard de Sienne, 203.
Géraud d'Abbeville, 217, 222.
Gerson, 237 s.
Gilbert l'Anglais, 171.
Gilles de Lessines, 197, 214.
Gilles de Rome, 20, 21, 172, 200 ss., 231, 233 s., Append. II.
Godefroi des Fontaines, 220.
Gozzoli (Benozzo), tableau représentant Averroès, 247 ss.
Grégoire de Rimini, 269.
Guido Cavalcanti, 227 s.
Guillaume d'Auvergne, 144, 179 ss., 209, 213.
Guillaume de Lamarre, 211.
Guillaume de Saint-Amour, 216, 221, 247 s.
Guillaume de Tocco, 188 s., 215 s., 249.

H

Hakem II, fonde les études arabes-espagnoles, 2 s.
Haschischins, leur caractère philosophique, 135 s.
Hasdaï ben-Schaphrout, fondateur des études juives en Espagne, 139.
Henri de Gand, 198.
Herbelot (d'), erreurs sur Averroès, 36 s.
Herculéens, bévue d'Ibn-Roschd, 38.
Hermann l'Allemand, 166 ss., 211.
Hervé Nédellec, 198, 252.
Hibernais (monopsychisme chez les), 102.
Hohenstaufen, fils d'Averroès à leur cour, 21, 231. — Leur influence, 228 ss.
Huet, a vu un manuscrit arabe d'Averroès, 60 s.

Humbert de Prulli, 250.

I

Ibn-el-Abbar, biographe, 8.
Ibn-Abi-Oceibia, biographe d'Ibn-Roschd, 7, 8, 128.
Ibn-Arabi, 12, 20, 21.
Ibn-Bâdja, 11, 24, 50, 72, 74 s., 129, 140, 161.
Ibn-Sina, 33, 43, 52, 57, 72 s., 83.
Ibn-Tofaïl, 11, 12 ss., 24, 43, 59, 75, 161, 180.
Ibn-Zohr (famille des), 11 s., 21, 22, 25 ss.
Intellect acquis, 108, 110.
Intellect matériel, 108.
Iousouf (l'émir), 12 s.
Isaac Abravanel, 156.
Ittisâl, voy. *Union*.

J

Jacob ben-Abba-Mari, fils de R. Simson Antoli, 148.
Jacob ben-Machir, 149.
Jacopo della Lana, 199.
Jacques de Forli, 275, 298.
Jean de Baconthorp, 252 s., 335.
Jean de Jandun, 155, 269 ss., 278, 325, 326.
Jean Philopon, 83, 100.
Jean de la Rochelle, 208.
Jean Wessel de Gansfort, 254.
Jedaïa Penini, 145.
Joseph Albo, 156.
Joseph ben-Caspi, 145, 151.
Joseph ben-Juda, 140, 142 ss.
Joseph ben-Schem-Tob, 154.
Juda ben-Jacob, 152.
Juda Hallévi, 139.
Juda ben-Mosé ben-Daniel, 152.

K

Kalâm, 79 ss.
Karaïtes (averroïsme chez les), 153 s.

L

Latran (concile de), condamne l'averroïsme, 290 ss.
Lebeuf (l'abbé), 174.
Léon l'Africain, biographe d'Ibn-Roschd, 7, 8, 9, 19, 21, 128 s.
Léon X, 283 s., 289, 291 s.
Léon Hébreu, 156.
Leonicus Thomæus, 307.
Lévi ben-Gerson, 152.
Lex, sens de cette expression dans l'école averroïste, 286.
Liceto (Fortunio), 329.
Louis XI, recommande Averroès, 251.
Loquentes, sens de cette expression dans les traductions d'Averroès, 80, 131, 234.

M

Macarius Scotus, 101 s.
Machiavel, 235, 285.
Mahomet, son rôle dans la peinture du moyen âge, 240, 241.
Mamoun (le calife), fonde les études grecques chez les musulmans, 4, 68 s.
Manfred, 166 s.
Mantino (Jacob), 392.
Marcanuova (Jean de), 278.
Marsigli (Luigi), 267 s.
Marsile Ficin, 282, 311.
Marsile d'Inghen, 253.
Marsile de Padoue, 207, 269 s.
Marta (J. A.), 290.
Mauritius Hispanus, 176.
Maynus (Magister), 172 s.
Memmi (Simone), peintre, 244 s.
Michel Haccohen, 155.
Michel Scot, 162 ss., 230.
Moattil, 31, 77, 142.
Moawia (le calife), opinion d'Ibn-Roschd sur ce personnage, 127.
Moïse Maimonide, 12, 31, 139 ss.
Moïse de Narbonne, 152, 153.
Moïse Palkeira, 154 s.
Moïse de Rieti, 155.
Moïse ben-Salomon, de Toulon, 151.
Molino (Laurent), 279.
Montecatino (Antoine), 324.

Montpellier (Averroès dans l'école de), 172 s.
Mosé Almosnino, 156.
Motecallemín, 80 s., 84, 86, 124, 125, 129 s., 141.

N

Naudé (Gabriel), 329, 334, 341.
Navagero (Bernard), 218.
Nicolas de Damas, 52, 165 s.
Nicolas Eymeric, 203.
Niphus (Augustin), 121, 280, 284, 289 s., 292 ss.
Nizolius, 313.

O

Oddo (Marc), 302.
Offredi (Apollinaire), 279.
Okkam, 212.
Orcagna (André), fresque représentant Averroès, 239 ss.

P

Palamedes (Julius), 300.
Patrizzi, 250 s., 312.
Paul de Pergola, 275.
Paul de Venise, 273 ss.
Pendasio (Frédéric), 321 s., Append IV.
Pétrarque, 220, 237, 250, 260 ss.
Philosophes, sens de ce mot chez les Arabes, 22, 28 s., 67 ss.
Piccolomini (François), 320 s.
Pic de La Mirandole, 313 s.
Pierre d'Abano, 258 s., 269 s.
Pierre Auriol, 212, 253.
Pierre d'Auvergne, 195.
Pierre de Blois, son erreur sur Averroès, 173.
Pierre de Prusse, 214, 215.
Pierre de Tarentaise, 253.
Pierre des Vignes, 230, 235.
Piza (Vito), 284.
Platon (paraphrase de la République de), 122, 126 s.
Plotin, ses rapports avec les Arabes, 71.
Poétique d'Aristote, 35 s., 61, 167.
Pomponat, 235, 281 ss., 291 ss., 335 ss.
Porphyre, son importance pour la philosophie arabe, 70.
Porta (Simon), 283 s.
Posius (Antoine), 300.
Possevin, 343 s.
Postel (Guillaume), 60 s., 235, 338.

R

Ratramne, 101 s.
Raymond Lulle, 203 ss., 220, 224, 237, 249.
Raymond Martini, 172, 196 s.
Raymond, archevêque de Tolède, 159.
Résurrection (opinion d'Ibn-Roschd sur la), 122 ss.
Robert de Kilwardby, 208.
Robert de Lincoln, 167, 178, 209.
Roger Bacon, 162, 165, 166, 169 s., 208 ss.

S

Saadia, fondateur des études juives en Orient, 137, 139.
Sabionetta (Jérôme), 279.
Sainte-Catherine de Pise (tableau de), 242 ss.
Saint-Pétrone de Bologne (fresques de), 241 s.
Salomon ben-Adereth, 145.
Salomon ben-Gabirol (Avicébron), 76, 139.
Salomon ben-Joseph ben-Job, 149.
Samuel ben-Juda ben-Meschullam, 151.
Santa Maria Novella (fresques de), 238 ss., 244 ss.
Schem-Tob ben-Palkeira, 145.
Séparées (substances), 114 s.
Siger de Brabant, 216 s.
Simon de Tournay, 221 s.
Simplicius, 100.
Sirmond (Antoine), 343.

Soufisme, 71, 119 s., 232.
Spinosa, 157, 235.

T

Taurel (Nicolas), 218.
Tempier (Étienne), 213 ss., 218 ss., 222.
Thémistius, 83, 99 s.
Théologie d'Aristote, apocryphe, 70, 100 s.
Thomas (saint), 115, 116, 187 ss., 215 s., 242 ss.
Tibbonides (famille des), 147 ss.
Todros Todrosi, 151.
Tomitanus (Bernardin), 300.
Traini (Francesco), peintre, tableau représentant Averroès, 242 ss.
Trincavelli (Victor), 300.
Trois Imposteurs, 232 s., 338.
Trombetta (Antoine), 279.

U

Ubaldini (le cardinal), 227 s., 230.
Union (théorie de l'), 111 ss.
Urbano (frà), de Bologne, 272 s.

V

Vanini, 235, 335 ss.
Vernias (Nicoletti), 273, 279 s.
Vimercati (François), 339.
Vitalis Dactilomelos, 304.
Vivès (Louis), adversaire d'Averroès, 38, 312, 315 ss.

Z

Zabarella, 319 ss.
Zacharie de Parme, 273.
Zagaglia (Jérôme), 252.
Zendik, 27, 78 s., 123.
Zerachia ben-Isaac, 149.
Zimara, 297 ss.

BIBLIOTH. R.F. NATIONALE

FIN.

DE L'IMPRIMERIE DE CH. LAHURE (MAISON CRAPELET),
rue de Vaugirard, 9, près de l'Odéon.